Antonio Alegre

LA SOFÍSTICA Y SÓCRATES

Ascenso y caida de la polis

MONTESINOS

Biblioteca de Divulgación Temática/ 37

Maignón, 26 - 08024 Barcelona
Diseño cubierta: Julio Vivas
ISBN: 84-7639-008-4
Depósito Legal: B-43374-86
Imprime: Cronion, S.A., Barcelona
Impreso en España
Printed in Spain



Introducción

Escribir un libro sobre los sofistas y Sócrates es, aquí y ahora, tarea apasionante por tres razones: la una, por la importancia del tema en sí; en segundo lugar, porque hay pocas obras sobre ellos en los idiomas del Estado Español; sea la tercera razón que tanto la sofística como Sócrates plantearon una serie de problemas de validez eterna y que poseen sorprendente modernidad.

Hemos incluido a los sofistas y Sócrates en un mismo libro. La única desventaja de tal fusión son las pocas páginas de que disponemos. Por lo demás, todo son ventajas: los sofistas y Sócrates viven el mismo tiempo, y de idénticos problemas por tal tiempo planteados arrancan sus respuestas. En cualquier caso, la especificidad y preocupaciones de tal época desplazaron las investigaciones sobre la naturaleza al campo de lo humano político-social y del lenguaje.

Este libro, por la razón supramentada de la inexistencia de bibliografía originaria en nuestros idiomas (tampoco hay excesivas traducciones sobre el tema), nos plantea un difícil reto: la claridad y fluidez deben entretejerse con abundante erudición. Lo solucionaremos con un aparato de notas y bibliográfico que necesariamente debe ser amplio. Quisiéramos que el libro arribare a dos buenos puertos: que sea de lectura amena y globalmente informativo, pero también índice documentado para ulteriores investigaciones por parte del lector.

Nuestro libro es fundamentalmente histórico. Y así debe ser, pues deseamos evitar caer en una tentación harto frecuen-

te, a saber, construir brillantes teorías que, cual castillo de naipes, no se fundamentan en datos positivos.

La traducción de los textos es nuestra, salvo indicación en contrario.

I. El suelo político-social en el que hunde sus raíces la sofística

Es moneda corriente en la historia de las ideas el desprestigio de algunas, debido a la potencia del pensamiento del (o los) antagonista. El magno tejedor de edificios de Ideas, Platón, ensombreció a la sofística y sus doctrinas. La moderna historiografía ha equilibrado, en buena parte, la balanza, restaurando la justicia, según el orden del tiempo.

Desde los estudios de J.-P. Vernant *et alii*[1] es imposible abordar los productos teóricos de los griegos sin referirse a las estructuras socio-políticas que los propiciaron.

Los griegos lograron una específica organización político-convivencial, la *pólis*, posibilitadora, a causa de la publicidad de los discursos, del nacimiento de la ciencia y la filosofía, organización superadora de arcaicas formas de vida tribales, y muy distinta de las monarquías orientales. La *pólis*, cuyas características nodales serían la publicidad y libertad de la palabra, la publicidad del derecho, la concertación o consenso de intereses, que impedirían opresiones o dominaciones irracionales, la estatalización de la religión, privándola de ser una fuerza críptica de posesión de una clase que usaría —tal uso es un abuso— ideológicamente como perpetuación de sus intere-

1. **J.-P. Vernant,** *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965.

ses, inicia un irreversible camino de democratización de la vida *(isonomía)* de la que los griegos se sentían orgullosos.[2] Dicha organización adquiere un refuerzo objetivo cuando los griegos rechazan los ataques de los persas y se alzan con la victoria en las Guerras Médicas (500-479 a.C.), concretamente en las resonantes batallas de Maratón (490 a.C.), Salamina (480 a.C.) y Micala (479 a.C.).

En 477 a. C. se funda la Liga Marítima o Confederación de Delos, creada e impulsada por Atenas, con el fin de defenderse del peligro de los persas. Sus miembros pagan un impuesto que constituye un fondo común o tesoro. El templo de Apolo, en Delos, sede de la Liga, es el hogar custodio del tesoro. Todos los estados miembros tienen derecho a voto en una asamblea común.

Otra de las características de las *póleis* griegas era la total soberanía, autonomía e independencia de unas respecto de las otras. Había, empero, dos *póleis* hegemónicas y muy diferentes en cuanto a su organización socio-política, civil y económica: Esparta y Atenas. Ambas pretendían repartirse la Hélade. En el año 448 a.C., la Liga Délica, ya innecesaria como sistema de alianzas y de defensa, se reconvierte y transforma en un imperio bajo la égida de Atenas. En el 448 a.C., se inicia el período imperial y fundamentalmente marítimo (la *talasocracia*) ateniense, período de largo tendido, pues dura hasta el 404 a.C.

Atenas se convierte en el centro cultural y económico de toda la Hélade. Pronto entraría en colisión con Esparta, iniciándose así la guerra del Peloponeso (de 431 al 404 a.C.)

¿Qué sucedía en el tejido social, en estos tiempos? El paso de la *eunomía* a la *isonomía*. Hay, a nuestro parecer, tres hitos importantes que muestran la transformación social operada en Atenas: la Constitución de Solón, las reformas de Clístenes y la democracia de Efialtes y Pericles. En 594 a.C., Solón es investido arconte y reestructura las instituciones, creando lo que podríamos llamar la primera Constitución ateniense.

2. Sobre la *pólis* griega puede verse: **V. Ehrenberg,** *L'Etat grec.* París, Maspero, 1976, y **H. D. F. Kitto,** *Los griegos*, Buenos Aires, EUDEBA, 1980.

Mas la Constitución soloniana y las transformaciones sociales que aquélla trasarrastraba, con suponer mucho en cuanto a superación de formas de vida anteriores, dejaban intacta una estructura de clases sociales en la que la nobleza terrateniente mantenía sus privilegios. Entre 510-507 a.C., Clístenes abre los surcos de la democratización, al hacer estallar en mil pedazos el sistema de tribus antiguo por medio de su constitución geométrica.

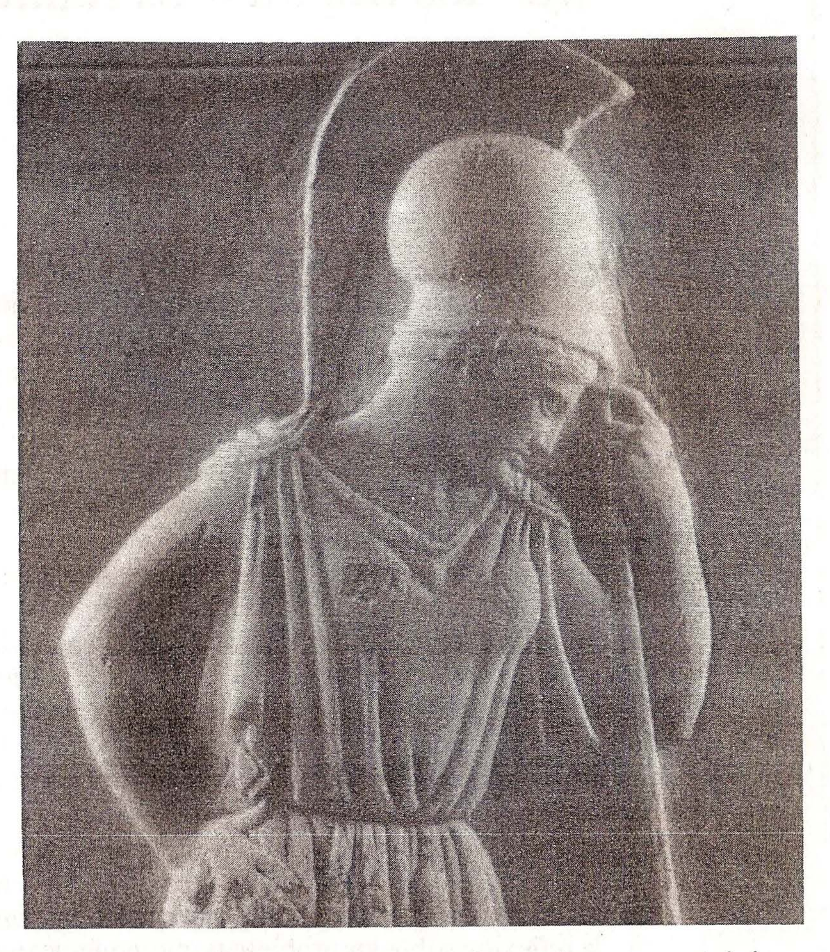
Pericles lleva la democracia a cotas altísimas. La nueva estructura social y económica conlleva una serie de transformaciones institucionales, realizadas por «el egregio estadista»: el aerópago, antaño consejo de la aristocracia, es limitado drásticamente en sus poderes, quedándose reducidas sus competencias, hogaño, a la persecución de homicidios y a la supervisión de asuntos religiosos; las decisiones políticas de importancia y la concesión de derechos pasan a la *Bulé*, al tribunal popular de los *heliastas*, y a la Asamblea popular *(Ekklesía)*. Con cargo a los tributos federales y a los presupuestos de la *pólis*, se conceden dietas a los miembros de la *Bulé* y a los del tribunal popular de los *heliastas*. La tercera clase social (los *zeugitas*) son admitidos como miembros del Arcontado. Pero tales transformaciones político-institucionales sólo son posibles por la presión de la nueva estructura social y económica. Atenas era una *pólis*, cuya economía se basaba en el comercio, la industria, la guerra y en una política de obras públicas y artísticas realmente grandilocuente. Comerciantes, marineros, guerreros, esclavos especializados, extranjeros emprendedores, etc., todos contribuían al engrandecimiento de

3. Por estas épocas, los arquitectos Ictino y Calícrates construyen el Partenón, el gran Fidias modela sus frisos y da forma a la estatua de Atenea, Pericles y Aspasia, su amante, «aquella que de cintura hacia arriba era una señora, una diosa de cintura hacia abajo», forman un círculo de sabios frecuentado, entre otros, por Heródoto, Anaxágoras, Fidias, Sófocles, Hipodamo de Mileto, etc.

Esquilo vive entre 525 y 426, Sófocles desde el 497 al 406 y Eurípides tiende el arco de su vida del 480 al 406; la comedia política social florece con Cratino (520-423), Eupolis (446-411) y Aristófanes (445-385). La historiogafía alcanza su *acrópolis* con Heródoto (484-425), Tucídides (460-396) y Jenofonte (430-354).

Atenas; todos, por tanto, reclamaban igualdad de derechos. Una ciudad tal se convierte pronto en la metrópoli económica y, obviamente y como consecuencia, cultural.[3]

En esta época que presenta tales características surge un pensamiento correspondiente.



Los griegos se encontraban en la acrópolis de su poder; pero se acechaban. Atenas y Esparta se contemplaban con recelo. Y, en el interior, cada una de las dos póleis se inquietaba a causa de su inestabilidad sociopolítica. Por ello, el rostro de Atenea es de serena·preocupación.

II. ¿Filósofos o ideólogos? De la unidad cuarteada y de los fragmentos reunidos

Las *póleis* eran autónomas y soberanas, de manera que quizá sea incorrecto hablar de la Hélade en general. Pero existía cierto denominador común a todas ellas: una semejante religión ritual, una lengua común y el hecho de que la estructura social de las ciudades-Estado estuviese dominada por la nobleza terrateniente, poseedora de los bienes inmuebles. Tal estructura social poseía una *areté* (una ideología, una *Weltanschauung*) aristocrática.

Mas cuando, en Atenas, la lucha de clases se zanjó a favor de la burguesía emergente, a favor del partido democrático, que tenía su fuerza en el mar y en la guerra y en la industria y comercio que uno y otra generaron, contra la nobleza agraria conservadora, la unidad anterior se cuarteó. La unidad política, precaria unidad política, surgida del triunfo de los griegos contra los persas, también se cuarteó en las guerras del Peloponeso.

El suelo de lo histórico se mueve, y en Grecia existieron corrimientos como los que hemos mostrado, y los cambios sociales comportan cambios de pensamiento y de mentalidad. Si a la reflexión sobre los problemas que aguijonean al hombre se le llama filosofía, entonces los sofistas eran filósofos; si ideología, entonces ideólogos. Nuestro pensamiento, que desea planear lo más a ras del suelo posible del mundo griego y su

mentalidad, es el siguiente: Platón dio una visión negativa de los sofistas, en el sentido de que no eran verdaderos filósofos, sino ideólogos que reflejaban propuestas inmorales de poder, siendo sus *lógoi* discursos de poder.

Esta visión platónica es falsa, por ser precisamente ideológica. Lo que deseamos sostener es: en una época en la que tienen lugar dos grandes transformaciones, social la una, política la otra, no podía no suceder el surgimiento de formas de pensamiento que reflejaran y reflexionasen sobre tales transformaciones. Que la «filosofía es la historia hecha conceptos» se ve a la perfección en el mundo griego: en los albores, cuando existían las sociedades de soberanía, la *Weltanschauung* lo era de poder, proyección del rey, jerarquizada y, por tanto, mítico-religiosa; en el orto de las *póleis*, debido a la especifidad de que el *kósmos* es el *ágora*, surge una proyección de libertad, la primera filosofía (Anaximandro y seguidores); los problemas filosófico-científicos se desprenden del suelo del que emergieron, adquiriendo autonomía propia, y así aparece la crítica de unos autores a otros, y, con ello, las escuelas u orientaciones filosóficas; en el siglo V a.C., a causa de la importancia de lo político, se pone el acento en las reflexiones humano-políticas (los sofistas y Sócrates), como también lo harán Platón y Aristóteles; y cuando la *pólis* es un rescoldo de cenizas, aparecerán las filosofías de la individualidad. Ni es correcto, pues, denominar ideólogos a los sofistas en el sentido peyorativo que Platón les confiriese, ni es cierta la afirmación, como veremos, de que los sofistas no se preocuparan de problemas filosóficos.

La sofística está constituida por un heterogéneo grupo de intelectuales, heterogéneo, pero que posee ciertas semejanzas, que iremos mostrando a lo largo de este libro.[1]

1. Hay que tener en cuenta las siguientes divisiones. Primero, entre la *antigua sofística* y la *moderna* o, con otras denominaciones *vieja sofística* y *nueva sofística*. La antigua que es de la que nos ocupamos, abarcaría a los autores de los siglos V y IV a.C., la llamada por **Diels-Kranz** «Ältere Sophistik», bajo cuya denominación se incluye a Protágoras, Jeníades, Gorgias, Lykophrón, Pródikos, Thrasímachos, Hi-

Lejos de nuestro ánimo traer a colación, amontonadamente, las doctrinas de tan larga lista ofrecida. Procederemos a estudiar los grandes acontecimientos y problemas que planteaba la época y destacaremos las aportaciones y reflexiones de los sofistas mismos. Cuando hemos acuñado la expresión «unidad cuartelada», hemos querido mostrar la epifanía de varias ideas: desde la perspectiva del siglo V a.C., los intelectuales se hallaban en una inmejorable *acrópolis* de observación propicia al relativismo; el mundo no era unitariamente explicado por la recurrencia al mito ni a la religión (¡no en vano habían surgido escuelas filosófico-cosmológicas racionalistas! ¡No en vano tanto Jenófanes como Heráclito habían asestado golpes mortales a ciertas concepciones religiosas y a ciertas alharacas rituales!); ninguna escuela filosófica podía erigirse en rígida intérprete de la realidad (¡no en vano existían oposiciones de visión interpretativo-explicativa, como Parménides *versus* Heráclito y/o los experimentalistas, como Heráclito contra los polimáticos enciclopedistas!); nadie pensaba ya que las ordenaciones políticas tuviesen que ser como eran; éstas eran vistas como relativas y perfectibles, según la inteligencia y bondad de las gentes (¡o según las presiones de las nuevas clases emergentes que rompieron en mil pedazos —al

pias, Antiphon, Kríticas, Anónimo Yámblico y los Dissoì Lógoi *(Dialéxeis) —Die Fragmente der Vorsokratier*, Dublín-Zurich, Weidmann, 1972[16]. Los mismos recoge M. Untersteiner con el añadido de dos anónimos: «Anónimo sobre las leyes» y «Anónimo acerca de la música»: **M. Untersteiner**, *Sofiste, Testimonianze e Frammenti*, Florencia, La Nuova Italia, 1967. La moderna sofística tendría una larga vida, con florecimiento en el siglo I de nuestra era y extensión hasta el siglo IV d.C., ya penetrada de autores cristianos. Véase **Filóstrato**, *Vidas de los sofistas*, Madrid, Gredos, introducción, traducción y notas de M. C. Giner Soria. Véase también el libro de **Carles Miralles**, *El Helenismo*, Barcelona, Montesinos 1981. Dentro de la antigua sofística hay que distinguir entre la *primera generación* con nombres tales como Protágoras, Gorgias, Hipias, Pródico, el Anónimo de Yámblico y los Dissoi Lógoi y la *joven generación o sofistas posteriores* en la que se incluirían nombres como Polo, Trasímaco, Caliclés, Eutidemos, Dionisodoros, Antifón, Xeníades, Critias; a los de la primera generación se los llama sofistas de la cultura y a los de la joven, sofistas de la erística. Para mayores precisiones véase **Ueberweg-Praechter**, *Grundiss der Geschichte der Philosophie. Die Philosopie des Alterlums*, Basilea, Benno Schwabe, 1953[3].

menos en Atenas— la unitaria ordenación al mando de las noblezas terratenientes!); los atenienses sabían que los gobiernos se instauran, restauran, derriban según la fuerza; Heródoto había enseñado la relatividad de las costumbres y constituciones, y el imperialismo talasocrático de Atenas mostró cómo hay unos regímenes más racionales que otros, cómo se pueden imponer, y cómo el mundo, en definitiva, no era otra cosa que un *kósmos-ágora* basado, ciertamente en la razón, pero también en los diferentes intereses de las diversas gentes que lo pueblan, y en la fuerza.

¡La unidad cuarteada! Mas si leemos atentamente el *Discurso fúñebre* de Pericles, veremos cómo éste quiso reconstruir lo fragmentado, basándose, ya en la fuerza, ora en las maravillas de la razón democrática.

¿Qué predicaba Pericles? Intentaba erigir a Atenas en modelo político racional. Su discurso programático, bellísimo horizonte a conquistar por cualquier sociedad, proclama que el sistema político democrático es el más justo y más racional, que, por tanto, se debe erigir en modelo para el resto. «Nuestro régimen político nunca toma por modelo las leyes de otros; nosotros somos más bien ejemplo que imitadores. En cuanto al nombre, nos llamamos "democracia", porque los asuntos del Estado dependen de la mayoría y no de una minoría. La ley es igual para todos; por lo que a los títulos se refiere, no es la pertenencia a una categoría o clase superior, sino el mérito lo que os hace acceder a los honores; y por contra, la pobreza no impide a nadie que sirva, si es capaz, al Estado, a causa de la obscuridad de su situación... Como remedio a nuestras fatigas hemos propiciado todo tipo de solaz al espíritu: así tenemos concursos y fiestas religiosas durante todo el año, como también todo tipo de instalaciones lujosas. ...Gracias a la importancia de nuestra ciudad, llegan a ella todos los productos de la tierra. Cultivamos la belleza en la simplicidad y nos dedicamos a las cosas del espíritu, pero sin caer en la molicie. Empleamos la riqueza, sobre todo para conducirnos convenientemente, y no para ser arrogantes; no es una vergüenza confesar la pobre-

za; no esforzarse en salir de ella sería lo vergonzoso... Toda persona puede ocuparse de sus asuntos y de los del Estado... En resumen, me atrevería a decir que nuestra ciudad es una lección viviente para toda la Hélade» (Tucídides II, XXXIV y ss.)

III. ¿Phýsis o nómos? ¿Naturaleza o convención?

Ya el piadoso Esquilo (el gran trágico que hubiere deseado pasar a la historia, no como hacedor de tragedias, sino como soldado en la batalla de Maratón) había mostrado, en la *Orestía*, cómo el devenir político-institucional de Atenas era un proceso perfectible racional, querido por los dioses. Pero los dioses quieren lo que los hombres instituyen como racional o lo que emerge de la presión de la razón de la historia. Y Pericles propagaba la bondad de la democracia ateniense, contraponiéndola, sobre todo, a la organización político-social de Esparta.

¿Qué efunde de todo ello? Se deduce que ni la organización política ni la estructuración civil-social constituyen una unidad, ni divina ni natural. El hombre construye la historia y lo hace de diversas maneras; el hombre construye su *ágora*, y no todas son iguales.[1]

1. Ya lo vio con perspicacia Heráclito, cuya filosofía no ha sido, en nuestra opinión, suficientemente clarificada. Heráclito defendía denodadamente los intereses de la nobleza, pero se percató lúcidamente de la irreversibilidad del proceso democrático. Heráclito consignó la diferencia entre libres y esclavos, diferencia que desde el punto de vista objetivo, productivo, económico, era oposición. La sociedad está basada en una oposición que genera el desarrollo de la producción, como la *pólis* está fundamentada en la oposición entre nobles, por una parte, y campesinos y comerciantes, por otra. La oposición era, pues, doble: nobles frente a comerciantes y campesinos, y de todos los anteriores frente a los esclavos. No todos los filósofos de

Mas tal idea no conduce, ni mucho menos, a una *materia* tan infinitamente porosa que no sea *materia*. Si no tan rígidamente fija como la del rey o la de los dioses, alguna naturaleza debe haber. Pero ¿qué era la naturaleza? Ciertas corrientes la habían situado en el Espíritu, eterno, uno permanente, indestructible, conferidor de vida. Tal los órficos y pitagóricos. Pero también había visiones contrapuestas, y bien poderosas, por cierto. Tal Demócrito. El ser, para éste, eran los átomos, y el vacío, el no ser; pero la realidad se componía de ambos, ser y no ser, es decir, átomos y vacío. Naturaleza bastante porosa, por cierto. Y, además, el atomismo había sido preludiado y prefigurado por Meliso de Samos. Filosóficamente, pues, el concepto de naturaleza se volvía problemático.

¿Y las *póleis*? ¿Y la Hélade? No eran, por la época, cual *phýsis* inmutable: Pericles pretendía crear una *pólis* racional, pero la base de toda *pólis* racional radica en el contínuo proceso de perfectibilidad. Y la perfectibilidad se logra con leyes positivas. Pero las otras *póleis*, a las que Atenas quería mantener, incluso por medio de la fuerza, dentro de la Confederación de Delos, no pensaban que las leyes atenienses fuesen racionales precisamente. La Historia (Heródoto) mostraba la diversidad y disparidad de costumbres, no sólo dentro de la Hélade, sino fuera de ella.

Sirvan estas reflexiones para mostrar cómo, en la época de

su entonces se percataron de este cuadro de oposiciones. *Los románticos de la ley* creyeron que una constitución equilibrada, consensuada, era un gran logro político. Y ciertamente lo era. Los griegos todos aborrecían la tiranía, porque era considerada una usurpación de la libertad. Mas la perspicacia de Heráclito radica en la constatación de que todo consenso político-legal se basa en la oposición de las fuerzas sociales; pero no sólo eso, sino que el consenso legal ha de ser, en cualquiera de sus determinaciones, efímero, contingente. Se reformulará de acuerdo al cambio de las instancias sociales. Por ello Heráclito nunca creyó en la inmutabilidad de la ley, sino en la lucha contínua. Tal visión de la sociedad la expresó Heráclito en un principio general, a saber, todas las cosas son la muestra o patentizan la existencia de la esencia que no es otra que la oposición de contrarios. Eso es el *Lógos*, a la luz del cual analiza la naturaleza toda. Véase A. Alegre Gorri: «Estudios sobre los presocráticos», Barcelona, Editorial Anthropos, 1985.

la sofística, todo conducía a la discusión sobre la célebre antítesis entre naturaleza y convención.[1]

A la sofística se la ha llamado Ilustración griega. No es mala la denominación, si por tal entendemos un movimiento basado en la utilización de la «razón crítica» Pero tal Ilustración tiene nobles predecesores. Dice Dodds: «...la Aufklärung o Ilustración no fue iniciada por los sofistas. Parece oportuno decir esto, porque hay todavía quienes hablan como si Ilustración y movimiento sofístico fuesen la misma cosa, y proceden a envolverlos a ambos en la misma capa de condenación o (con menos frecuencia) de aprobación. La Ilustración es, desde luego, mucho más antigua. Sus raíces se hallan en la Jonia del siglo VI; actúa en Hecateo, Jenófanes y Heráclito, y, en una generación posterior, la fomentan científicos especulativos, como Anaxágoras y Demócrito» (E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Universidad, 1980, p. 172).

A nuestro parecer, la antítesis *phýsis/nómos* llega a ser posible gracias al derrumbe de varias rígidas anteriores concepciones, a saber, cierta concepción de los dioses y de la religiosidad, ciertas socio-políticas, así como otras que mostraban un rigor lingüístico-filosófico tan opresivo que impedía la comprensión de la alteridad (nos referimos al parmenidismo), así como también el desmoronamiento de ingenuas concepciones lingüísticas. El despliegue de los descaecimientos mencionados y la reacción constructiva ante ellos nos mostrará la esencia de la sofística. A la luz, pues, de la general antítesis entre naturaleza y convención, iremos analizando los diversos temas abordados por la sofística, a saber, aspectos sociales, filosofía, religión, lingüística (y retórica) y educación.

Sirva este capítulo de *presentación* de la antítesis *phýsis-nómos*. Necesariamente es corto, por tratarse de una mera presentación, pero el tema de la mencionada antítesis se irá desplegando, como tema recurrente a lo largo de la mayoría de los restantes capítulos sobre la sofística.

1. Recordemos aquí la clásica obra de **F. Heinimann**, *Nómos und Phýsis*, Basilea, Reinhardt Verlag, 1945.

IV. Filosofía. Reivindicación de lo dado

La filosofía y la ciencia (pues, en los primeros estadios, ambas son indisociables), en Grecia, desde sus albores, habían recorrido el siguiente doble camino: por un lado, el de la observación, el de la experiencia (Tales/Anaximandro/Anaxímenes/Heráclito); por otro, el sendero de lo formal, cuya culminación es Parménides. Creemos que, al hablar del mundo filosófico y cultural de los griegos, habría que periodizarlo en «antes y después de Parménides». Sin narrar los pormenores, meandros y recodos de estos caminos, diremos que, en un momento determinado, un hombre genial, Parménides, sostuvo, más o menos, la siguiente teoría: Sólo el Ser existe; el No-ser no es, y el No-ser ni es pensable ni se puede decir. Estos son los axiomas de la teoría. Con impecable argumentación lógica muestra, a continuación, los «signos» del ser: El ser es ingénito e imperecedero: si hubiese nacido, habría sido o del Ser o del No-ser; no puede nacer del No-ser puesto que éste no existe; tampoco del Ser, pues entonces no habría Ser, sino varios entes; con lo cual se niega la pluralidad, el vacío y el tiempo; el Ser es inmóvil, limitado, similar a una esfera, indivisible. La filosofía de Parménides era tan abstracta como incómoda. Incómoda poque negaba el mundo exterior o porque lo reducía a una permanente inmutabilidad. Todo lo observable y lo observado por los sentidos pertenecía al no saber. Si aplicamos la teoría parmenídea a diversas zonas de la realidad,

habría que concluir que, *puesto que la única «phýsis» existente realmente es el Ser inmutable, captable sólo por la razón*, no puede existir ningún tipo de convención, de *nómoi*, de variaciones, de alteridades o positividades diferenciadas. Sólo habrá una *phýsis*, que aquí deviene en racional (frente a lo observacional), sólo un pensamiento, un lenguaje sólo. Recordando a R. Musil, habría que decir que la filosofía de Parménides era un sistema de opresión sin ejércitos. ¿Por qué produjo tal impacto la filosofía de Parménides? Por la finura de su argumentación. Mas el error parmenídeo radica en la formulación de su axioma. Platón y Aristóteles lo vieron con claridad, pero los sofistas prepararon el camino.

El axioma parmenídeo supone e implica una confusión entre dos planos de la realidad, el material y el formal. Porque el Ser, para el eléata, es la conceptualización *uni-forme de lo que hay*. Reducida la conceptualización a un solo término, Ser, concepto de omnicomprensión existencial, ello supone que la aceptación del mismo implica la reyección de su contradictorio. Existe, además, la confusión consistente en creer que tal concepto es el único racional y, por tanto, el único pensable. Cierto que Parménides, influido por la matemática y la geometría, inventó la lógica y el preciso razonamiento deductivo, pero cierto, además, que influido también y precisamente por las matemáticas y geometría, pero intentando descubrir el *arché* de la realidad extramental, comete la supramentada confusión. Hay en Parménides una especie de constructivismo o creacionismo. Dicho de otra manera: existe lo creado por la mente. Pero lo que se intentaba no era eso, sino descubir la esencia de lo exterior. Y entonces confunde (o mejor, fusiona) lo material, exterior, con los contenidos de la razón.[1]

Gorgias vio muy bien el error de Parménides, pero se percató de cuán sutilmente había construido su teoría, a causa del convincente lenguaje utilizado. Así, en el *Elogio de Helena*, dice: «En cuanto al hecho de que la persuasión que acom-

1. Sobre estos temas, véase A. Alegre Gorri, Estudios sobre los presocráticos, Barcelona, Editorial Anthropos, 1985.

paña a la palabra moldea al alma como quiere, hay que fijarse primeramente en las teorías de los fisiólogos, los cuales substituyendo una opinión mediante la exposición de otra, consiguen que lo obscuro y no muy creíble aparezca como algo evidente a los ojos de la opinión» (Gorgias, *Elogio de Helena*, 13, 96-101, B 10 *D-K*).[1]

Obviamente, Gorgias está pensando en aquellos autores presocráticos, cuyas tesis son contrarias al sentido común, pero que, a causa del lenguaje utilizado, son presentadas como evidentes. Quien tal hizo fue Parménides.

Pero, además, la filosofía de Parménides, sistema matematizante del *kósmos*, ofrecía flancos francos al ataque, pues reducía todo el conocimiento humano a una sola forma del mismo, al conocimiento que, luego, Platón llamará *dianoético*. Platón solucionará muy bien esta falacia parmenídea. Así, en *República* (libros VI y VII), dirá que no hay sólo un género de conocimiento, sino varios. Estos se diferencian en que unos se acercan más que otros al rigor de la verdad; sería ingenuo y falso pensar que el conocimiento sea sólo la *diánoia*. Pero hubo otro filósofo, incorrectamente llamado «el obscuro», que mantuvo la pluralidad y la movilidad del ser. El *Lógos* es el exponente de la dialéctica objetiva. La realidad es la oposición de contrarios, el Ser y el No-ser, y «los hombres despiertos», *con su Lógos*, no precisamente *dianoético*, sino dialéctico, deben captar *el Lógos de la realidad*, también dialéctico.

Que Protágoras siguió la filosofía de Heráclito, negando, por tanto, la unidad del ser, y que siguió las concepciones de Demócrito es algo obvio. «Escasos son los libros de los filósofos anteriores a Platón; pues, si se poseyeran, se descubrirían muchos más (plagios) del filósofo. Precisamente yo he leído, por azar, el libro de Protágoras *Sobre el Ser*, libro en el que se refuta a los que sostienen que el ser es uno, y encuentro que Platón se sirve de la misma argumentación; pero no puedo

1. Todos los textos de la sofística se citarán de acuerdo a la numeración de **Diels-Kranz**, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublín-Zurich, Weidmann, 1972[16].

Hegel sobre Heráclito

«Por lo que se refiere al principio general, este intrépido filósofo (Heráclito) fue, según Aristóteles (*Metaf.* IV, 3 y 7), el primero que pronunció estas profundas palabras: "*El ser y el no ser es uno y lo mismo*; todo es y no es". la verdad no es sino la unidad de lo contrapuesto, y, concretamente, de la pura contraposición del ser y el no ser; entre los eléatas, por el contrario, nos encontrábamos con la concepción abstracta de que sólo el ser es la verdad. La frase de Heráclito la interpretamos nosotros así: lo absoluto es la unidad del ser y del no ser... Aristóteles (*De Coelo*, III, 1), dice, además, que Heráclito había afirmado lo siguiente: "sólo permanece lo uno, y de ello sale por transformación todo lo demás; todo lo demás, fuera de este uno, es algo no permanente". La determinación más precisa de este principio general es el *devenir*, la verdad del ser; en cuanto que todo es y no es, Heráclito ha expresado, al mismo tiempo, que el todo es el devenir.» (G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, traducción de Wenceslao Roces, pág. 262.).

recordar de memoria sus palabras» (y Eusebio añade: «Después de haber sostenido esto, desarrolla con amplitud la demostración») (Porfirio, tomado de Eusebio, *Preparaciones Evangélicas*, X, 3, 25, B 2, *D-K*).

Para Sexto Empírico (*Hipotiposis pirrónicas*, I, 216 y ss.) la famosa tesis del abderita (nos referimos a la tesis del «homo mensura») hinca sus raíces en su concepción de la materia, que para Protágoras es el ser-fluyente. Si la realidad es algo en contínuo movimiento, como también sostuviera Demócrito, si la realidad es un conjunto que abarca o en el que se incluye también el sujeto cognoscente, entonces nada puede admitirse como inmutable, como universal, como necesario.

«También Protágoras sostiene que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son, entendiendo por medida el criterio (la norma) y por cosas lo real (la experiencia objetiva —Untersteiner—); de manera que, según él, se podría afirmar que el hombre es medida (o norma) en cuanto que es, y de lo que no es en cuanto que no es. Por consiguiente, él sólo admite lo que aparece a cada cual, introduciendo el relativismo. Por ello también se puede pensar en su afinidad con los pirrónicos, aunque se diferencia de ellos, diferencia que se nos hará clara cuando hayamos analizado adecuadamente la doctrina de Protágoras. Este filósofo afirma que la materia es fluyente, de modo que, a medida que fluye, las adiciones compensan las pérdidas, y afirma que las sensaciones se transforman y modifican con la edad y según las otras disposiciones del cuerpo. Dice también que la posibilidad de conocer todo fenómeno (todas las cosas que aparecen) subyace en la materia, de forma que ésta se manifiesta a todos y cada uno de los hombres en su esencia (como en sí misma), pero los hombres perciben, ora una representación, ora otra, según sus diferentes disposiciones. Así, un hombre en condiciones normales (conforme a su naturaleza —Untersteiner—) percibe, de entre las manifestaciones fenoménicas inherentes a la materia, las predispuestas a aparecer a los individuos en estado normal; quien se encuentra en un estado

anormal percibirá las propias (es decir, las correspondientes a los anormales). Idéntico razonamiento vale con respecto a la edad, al estar dormido o despierto, y en fin, a toda clase de disposición. Según él, pues, el hombre constituye el criterio de lo real. Realmente, todas las cosas que se manifiestan a los hombres son, lo que no se revela a ningún hombre no es. Vemos, pues, que sostiene que la materia es fluyente y que en ella reside la posibilidad de conocimiento de todas las cosas que se manifiestan, las cuales cosas son obscuras e inaprehensibles para nosotros» (Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*, I, 216 y ss., A 14 *D-K*).

Parménides debía exultar con la invención de la logicidad aplicada a lo real, pero había olvidado muchas cosas, por ejemplo, el estudio de la psicología del conocer. Se echa de menos en Parménides un estudio de la mente humana; para él, esta debía ser algo así como un *ser-pensante-dianoéticamente*. Y se le puede achacar a Parménides que no hubiese profundizado más en este tema. Heráclito lo había hecho de forma más conspicua, y Alcmeón de Crotona había elaborado una fina fisiología de la percepción. Los grandes atomistas, Leucipo y Demócrito, habían sostenido una teoría muy parecida a la protagórica, y muy diferente, por tanto, de la parmenídea (en realidad, el eléata no se había preocupado de tales cuestiones). Así, Demócrito afirma: «Por convención son lo dulce y lo amargo, lo caliente y lo frío, por convención es el color; de verdad existen los átomos y el vacío... En realidad, no aprehendemos nada con exactitud, sino sólo en sus cambios según la condición de nuestro cuerpo y de las cosas que sobre él percuten o le ofrecen resistencia» (Demócrito, en Sexto, *Adv. math.* VII 135, fr. 589 de Kirk & Raven, de cuya edición castellana hemos tomado la traducción, B 9 *D-K*).

También Demócrito había afirmado que «hay dos formas de conocimiento, la una genuina y la otra obscura. A la obscura pertenece todo lo siguiente: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. La otra es genuina y totalmente distinta de ésta... Cuando la forma obscura no puede seguir viendo con mayor detalle, ni oír, ni oler, ni gustar, ni percibir a través del

tacto, sino más sutilmente.» (Demócrito, en Sexto, *Adv. math.* VII, 139, fr. 590 de Kirk & Raven; traducción de la edición castellana de Kirk & Raven; B 11 *D-K*).

Y más adelante: «...Pobre mente, tú, que recibes de nosotros tus pruebas, ¿tratas de demolernos? Nuestro derrocamiento será tu propia ruina» (Demócrito, fr. 125, Galeno, *de medic. empir.*, 1259, 8, ed. de Schoene, fr. 593 Kirk & Raven, de cuya versión castellana está tomada la traducción; B 125 *D-K*).

Al tratar de la doctrina de Protágoras, nos dice, entre otras muchas cosas, Diógenes Laercio: «...En otro lugar habló de esta manera: "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son». Sostuvo, asimismo, que el alma no es sino sensaciones» (Diógenes Laercio, IV, 50 y ss., A 1 *D-K*).

¿Cómo reaccionó Gorgias a la teoría del ser parmenídea? Conocidísimos son sus axiomas, probados de manera tan hábil como falaz. 1) Nada existe. 2) Si algo existiese, sería incognoscible. 3) Si existiendo algo, fuese cognoscible, sería incomunicable. Sobre la teoría gorgiana se han dado varias interpretaciones. Grote ha visto en Gorgias un predecesor del positivismo. Al negar el ser absoluto eleático y el concepto de verdad absoluta de Parménides, estaría reivindicando *lo dado*, lo fenoménico. Gomperz ha sostenido que el tratado del de Leontini *Sobre el ser o sobre la naturaleza* sería un puro juego retórico. Otros han visto en el mencionado tratado el origen del escepticismo y del nihilismo. Y otros (Calogero y Dupréel) han resaltado que su doctrina postula un relativismo psicológico. Nuestra posición sería: para Parménides, pensar y decir son lo mismo que el Ser. Gorgias tiene una concepción mucho más desarrollada de la lengua y, por ello, muestra cómo a través del lenguaje se puede mostrar lo contrario a lo mostrado por Parménides. El eléata decía: Sólo el Ser-Uno existe; Gorgias dirá: Nada existe. Ni la realidad, conceptualizada en Ser, nos impone un pensamiento y un lenguaje, ni pensamos sólo el Ser-Uno. Lo dado es múltiple y variado. Y lo fenoméni-

co es captado por el hombre que es un cúmulo de sensaciones diferenciadas. Y las sensaciones se expresan mediante un lenguaje, que no es un molde de la realidad. Veremos esto con más precisión al hablar de las teorías lingüísticas.

Se cuartea el monolitismo y la identidad ser-pensar-decir parmenídeo. Se abre el sendero a la consideración de lo relativo, de lo dado variable, de las diversas maneras del considerar, de las oposiciones, de los *lógoi* diferenciados, del subjetivismo, en suma. Pero tal subjetivismo no lo es radical, o solipsista, o escéptico. Mantiene ciertos asideros, pues nadie ha sostenido nunca un solipsismo radical. Este deslizamiento cognoscitivo desde lo Uno a lo múltiple viene posibilitado, en nuestra opinión, por la nueva orientación de la filosofía (Demócrito, Anaxágoras, etc.) y, además, por una mejor comprensión del lenguaje como signo.

«Las teorías de los sofistas presentan rasgos asombrosos de modernidad... Unos, como Gorgias y Protágoras, aunque con diferencias entre ellos, supieron sacudirse la teoría y la práctica anterior lingüística, librarse de la reducida teoría de los *onómata* y sus consecuencias etimológicas, y se fijaron en el *lógos* considerado como la "lengua" en general. Se expresaban precisamente en *lógoi*, no sólo discursos epidícticos, sino también cuentecillos o mitos desarrollados para ilustrar tesis de historia social como el que nos cuenta Protágoras en Platón —*Prt.* 320 c y ss.— o la *Defensa de Palamedes*, en la que Gorgias se aproxima a los problemas de la traducción, o mitos moralizantes como el de Pródico en su *Hércules entre la virtud y el vicio*. Para estos sofistas, *lógos*, la "lengua", es un "signo" (Gorgias) convencional organizado de una forma especial (luego se llamará gramatical), tal vez perfeccionable (Protágoras). A éstos hay que añadir Antifonte el Sofista y el anónimo autor de la *téchne* hipocrática, probablemente un sofista importante. El otro grupo de sofistas (Pródico, Licofrón, Hipias y seguidores suyos, como Antístenes) se ocupa de la lengua desde el punto de vista de su manejo y enseñanza y usa la antigua terminología de los *onómata*, que han ido pasando de "nombres propios" a "nombres". Ahora incluirán también los verbos y los adjetivos. Estamos a punto de que *ónoma* se convierta en "palabra", pero esta teoría así como la de la lengua como signo organizado y organizable será solamente aceptada a retazos a lo largo de la historia; en su conjunto las teorías de los sofistas encontrarán la más tremenda oposición y silenciamiento» (Elvira Gangutia Elícegui, «Teorías semánticas en la Antigüedad», en *Introducción a la lexicografía griega*, Madrid, C.S.I.C., Manuales y Anejos de Emérita, XXXIII, 1977, pp. 3/6)[1]. Los filósofos anteriores no tenían excesivamente clara la distinción entre lengua y realidad. Tratan de descubrir la realidad en el significado de las palabras. O dicho de otra forma, realidad y expresión se identifican. Creemos que, en buena medida, Parménides no se despegó de esta concepción.

Ya con los primeros sofistas asistimos, pues, al abandono de fijas inmutabilidades. Triunfa la convención. «Toda la filosofía de Parménides parece fascinada por el Ser: ya que se expresa mediante una palabra, el Ser posee una significación única, irreductible. Siendo un nombre Uno, significa necesariamente una cosa Una (*cfr.* las justas observaciones de P. Aubenque, *Le problème de l'Être chez Aristote,* París, 1962, p. 157; versión castellana, pp. 152-153). Su unicidad suprime la diversidad de las significaciones, la pluralidad de los predicados. En el Ser parmenídeo todas las aspiraciones al Uno, a lo Permanente, a lo Intemporal, son satisfechas de una vez. En otro lenguaje y en un plano diferente de pensamiento, el Ser de Parménides responde al mismo problema que el Chronos de los órficos: cómo conciliar lo Uno y lo Múltiple. (J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962, p. 36, n.º 2, lo ha observado claramente: la problemática de lo uno y lo múltiple que se expresa en el orfismo y que se formula *con todo rigor* en el pensamiento filosófico, remite a una contra-

1. Véase, sobre estos temas, el artículo de **F. R. Adrados**, «Lengua, ontología y lógica en los sofistas y Platón», *Revista de Occidente,* 96 (1971), pp. 340-366 y 99 (1971), pp. 285-309.

dicción fundamental de la práctica social: el Estado uno y homogéneo y el grupo humano hecho de partes múltiples y heterogéneas)» M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica,* Madrid, Taurus, 1982, pp. 141-142. Pero no todo es pura convención y nudo relativismo como parecería desprenderse de la lectura del *Teeteto* platónico, en el que el Académico desautoriza a Protágoras, haciendo de él un extremista relativista[1].

Pero, *en esencia*, Platón habla dos veces de Protágoras: en el *Teeteto* y en el *Protágoras*. Y lo dicho en uno y otro diálogo no concuerda. Nuestra opinión es que el verdadero Protágoras es el reflejado en el diálogo que su nombre lleva. Y en este diálogo la postura protagórica no es tan extremada como en el *Teeteto*.

1. *Cfr.* Platón, *Teeteto*, 151 e-152 a 161 c, entre otros pasajes.



La gloria de Atenas se refleja en sus divinidades. Fidias."Atenea Promachos" de

El rostro riente del hombre

Dice Sófocles:
Coro. Estrofa 1.ª

«Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre. Él se dirige al otro lado del blanco mar con la ayuda del tempestuoso viento Sur, bajo las rugientes olas avanzando, y a la más poderosa de las diosas, a la imperecedera e infatigable Tierra, trabaja sin descanso, haciendo girar los arados año tras año, al ararla con mulos.

Antiestrofa 1.ª

El hombre que es hábil da caza, envolviéndolos con los lazos de sus redes, a la especie de los aturdidos pájaros, y a los rebaños de agrestes fieras, y a la familia de los seres marinos. Por sus mañas se apodera del animal del campo que va a través de los montes, y unce el yugo que rodea la cerviz al caballo de espesas crines, así como al incansable toro montaraz.

Estrofa 2.ª

Se enseñó a sí mismo el lenguaje y el alado pensamiento, así como las civilizadas maneras de comportarse, y también, fecundo en recursos, aprendió a esquivar bajo el cielo los dardos de los desapacibles hielos y los de las lluvias inclementes. Nada de lo por venir le encuentra falto de recursos. Sólo del Hades no tendrá escapatoria. De enfermedades que no tenían remedio ya ha discurrido posibles evasiones.

Antiestrofa 2.ª

Poseyendo una habilidad superior a lo que se puede uno imaginar, la destreza para ingeniar recursos, la encamina unas veces al mal, otras veces al bien. Será un alto cargo en la ciudad, respetando las leyes de la tierra y la justicia de los dioses que obliga por juramento.

Desterrado sea aquel que, debido a su osadía, se da a lo que no está bien. ¡Que no llegue a sentarse junto a mi hogar ni participe de mis pensamientos el que haga esto!

(*Antígona*, vv. 332-376; de la traducción de Assela Alamillo, Madrid, Gredos, 1981.)

V. El riente rostro del hombre. Teorías sobre la sociedad

El texto recuadrado en la página 36 muestra con claridad meridiana el ambiente de los tiempos que corrían. El hombre griego de la época, observando lo que había conseguido tanto filosófica como científica, literaria y políticamente, se ve sagaz, osado, inteligente, y, si la *suerte* le acompaña, podrá alcanzar grandes cotas de perfección. Ha domeñado los mares, controla política y comercialmente gran parte de la Hélade y tierras allende la Hélade, es hábil en la agricultura, audaz en el pensamiento y en el lenguaje (¡no en vano había creado avanzadas teorías científicas y filosóficas e inmarchitables monumentos literarios!), ha hecho de Atenas un hogar habitable y bellísimo (pensemos en la arquitectura, estatuaria y pintura); desde el Pireo, donde están surtas las naves, parten éstas para dominar el *ecúmene*. Los versos de Sófocles (vv. 322-376) reflejan a las mil maravillas «la filosofía del imperio» (expresión acuñada por Bowra). Sucede que el imperio, a veces actúa mal; a veces, demasiado engreído en sus logros, lesiona leyes sagradas, que desde antaño están vigentes y son buenas. De alguna manera, Sófocles se yergue en heraldo que previene contra ciertos usos y abusos de la «razón práctica» y contra el expansionismo del imperialismo. Cierto que muestra Sófocles el rostro riente del hombre ateniense de la época, *pero también deja entrever ciertas líneas de sombra.*

Aparte del mencionado, hay dos textos que indican, bien a

las claras, el ambiente optimista («el rostro riente del hombre») de los primeros tendidos del imperio: nos referimos, claro está, al *Discurso fúnebre* de Pericles y al *mito de Prometeo*, el primero transmitido por Tucídides, por Platón el segundo.

La época de los sofistas, la época de Pericles, la del imperialismo ateniense lo es de decisión y de sabia acción resoluta. Lo afirma Pericles en su *Discurso fúnebre* con meridiana claridad; este discurso fue pronunciado por Pericles con ocasión de los funerales por los atenienses muertos en el primer año de las guerras del Peloponeso; el gran estadista aprovecha la ocasion para desarrollar el siguiente pensamiento: sólo podían morir con tal valor y generosidad los hijos de una *pólis* y un régimen tan perfecto como el de Atenas; con lo cual el *Discurso fúnebre* se transforma en loa de Atenas y de la democracia.

«La palabra no nos parece ser obstáculo para la acción; al contrario, obstáculo es no clarificarnos por medio de la palabra antes de emprender cualquier acción; pues un atributo meritorio con el que estamos adornados consiste en nuestra capacidad de ser eminentemente audaces, pero también de calcular las acciones que hemos de emprender; a los habitantes de otras *póleis* la ignorancia los hace resolutos, mientras que el cálculo los induce a la duda» (Tucídides; II, XL, 2-3). Lo que proclama Pericles es, pues, la audacia calculada, prevista, razonada, hablada y discutida, inteligente en suma, y no la resolución empecinada, hija de la estupidez[1].

1. ¿Qué nos cuenta Esquilo bajo el manto mitológico? En una de sus tragedias, *Los Persas*, se narra cómo Jerjes cometió un pecado de *hýbris*, de insolencia y, por tal, perdió su guerra contra lo griegos. Mas ¿en qué consistía tal pecado? En haber calculado mal, en haber menospreciado la fuerza de los griegos y, por ende, haber sobrestimado las propias.

Por otro lado, el lenguaje es una buena piedra de toque para analizar la historia. Así, en una estupenda obra, P. Huart analiza detalladamente la evolución y significados del término *gnóme* que en la época que comentamos pasa a significar —lo cual no era el caso antes—resolución, proyecto, intención, paso del pensamiento planificado a su realización, a la acción. Así, Sófocles emplea 56 veces el término, 57 Eurípides, Aristófanes 56; en Antifón aparece 19 veces, 24 en Andócides y 174 en Tucídices: **P. Huart**, *Gnóme chez Thycydide et ses contemporains*, París, Klinkcsieck, 1973.

A lo largo de todo el tendido de la Historia de Grecia pueden ser detectadas dos tendencias o corrientes: pesimista-espiritualista la una, optimista-laica la otra. Sobre esta división, véase: M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1982; E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional,* Madrid, Alianza Ed., 1980; C. García Gual, *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid, Peralta, 1980; J.-P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego,* Bs. As., Eudeba, 1965. No es nuestra intención perseguirlas; sólo las mencionaremos y caracterizaremos brevemente: la primera fue despreciadora del mundo y añorante de otros *kósmoi*, generalmente no terrenos o situados en épocas no presentes, tampoco futuras sino pasadas; el pesimismo de esta corriente, de una tal lacerante desazón como la losa de Sísifo, lo era para con las posibilidades humanas, e implicaba una evasión y una fuga, una elusión de la responsabilidad. Muy pronto en Grecia alborearon las fugas hacia «aetates aureae». Tal Hesíodo. Esta corriente se extendió hasta un gran expresador de la misma: Platón. Pero coexistió la otra, que, en el siglo V a.C., adquirió gran pujanza. ¿Sus voceros? Los sofistas. El mito de Prometeo, narrado por Protágoras y que nos ha sido transmitido por Platón en el diálogo que lleva el nombre del sofista, es un magnífico ejemplo de las teorías optimistas sobre la sociedad. Su contenido es como sigue:

Era un tiempo en que existían los dioses, pero no las especies mortales. Llegado, marcado por el destino, el tiempo de la génesis para las especies mortales, los dioses las modelaron en el interior de la tierra con mezcla de tierra, fuego y las materias que con ellas se combinan. Cuando se disponían a sacarlas a la luz, los dioses mandaron a Prometeo y Epimeteo que las adornasen convenientemente de atributos y facultades. Epimeteo empezó la tarea, encargándose Prometeo de la supervisión. A unas especies les daba fuerza, pero sin rapidez; hacía rápidas a las débiles; a unas armaba, a las desarmadas las dotaba de otras mañas de salvación; a las corpiminutas las dotaba de alas para la huída, o de escondrijos; equitativamen-

te iba distribuyendo las facultades, con la mira puesta en que ninguna fuese aniquilada; las proveyó de medios con los que luchar contra los rigores de Zeus: por ejemplo, pelo espeso y gruesas pieles, que les protegían del calor y del frío y les servían de lecho. Variados alimentos les suministró: hierbas, raíces, frutos de los árboles. A unas especies les permitió alimentarse de carne, de la carne de otros animales; a éstas les concedió poca descendencia; a las especies devorables, gran fecundidad, para mantener el equilibrio de especies.

Epimeteo, que no era sabio, no se percató de haber gastado todas las facultades en los animales. Y no sabía qué hacer con la especie humana, a la que no había equipado. Llegado el día en que debían salir a la luz los hombres y aquel en que Prometeo debía realizar la inspección, hallándose los hombres sin atributos, sin defensas, por tanto, Prometeo roba a Hefesto y Atenea la sabiduría de las artes junto con el fuego —sin el fuego aquélla ni era adquirible ni útil— y se la dona al hombre. Pero el hombre no recibió la sabiduría política, propiedad de Zeus, a cuya *acrópolis* no podía acceder Prometeo. Por el robo de la sabiduría y el fuego, Prometeo fue castigado. El hombre poseía una parte divina; por ello fue el único que creyó en los dioses y los veneró. Después inventó el lenguaje, las casas, vestidos, calzados, etc. Pero habitaban dispersos y no había ciudades. Las fieras los destruían. No sabían defenderse de las fieras, pues no poseían el arte de la guerra, que es parte del arte de la política. Cuando se querían congregar, para defenderse, para fundar ciudades, se atacaban los unos a los otros, carentes como estaban del arte de la política. Así se tornaban a dispersar y desaparecían. Zeus, temiendo que pereciera toda la raza humana, envió a Hermes para que llevase a la raza humana el pudor y la justicia, a fin de que hubiese orden y amistad en las ciudades. ¿Los reparto como están repartidas las otras artes?, preguntó Hermes. Las otras artes fueron repartidas así: si uno solo posee la medicina, vale para otros muchos, legos en la materia. ¿También ahora haré así el reparto o haré una distribución del pudor y la justicia

entre todos? Zeus respondió que entre todos, para que todos fuesen partícipes del pudor y la justicia; pues no habría ciudades, si sólo fuesen algunos partícipes. Además, dijo Zeus, debes imponer una ley de mi parte: como a una enfermedad debe eliminarse de la ciudad al incapaz de participar del pudor y la justicia.

Aquí acaba este espléndido mito, del que conviene resaltar algunas cosas.[1] En primer lugar, hay que decir que, a partir de 322 d-e, el mismo Protágoras hace una exégesis del mito, que tendremos en cuenta. El manto literario es arcaizante, tanto por lo que al lenguaje se refiere como por lo que permite a la imaginería. ¿Cómo un autor agnóstico, cual es el caso de Protágoras, recurre a los dioses?

Diversas pueden ser las razones, más fácilmente reducibles a una: a pesar de las notorias diferencias de mentalidad en las diversas épocas —ya hemos hablado de las dos corrientes, la optimista y la pesimista—, la cultura griega, como tal, poseía unos temas comunes, de prestigio, insoslayables, aunque se interpretasen de muy distintas maneras. La creencia en los dioses podía variar, o podía llegarse a la incredulidad, pero los dioses eran el horizonte de referencia literario-explicativo-educativa. A Protágoras le sucede como a los trágicos. Acaso sea interesante comparar a dos agnósticos: Protágoras y Eurípides. Ambos utilizaban a los dioses como imaginería literaria. Era normal, pues se trataba de un lenguaje que el pueblo entendía.

El mito de Protágoras, en esencia, pretende dos cosas: explicar la génesis y el desarrollo de la humanidad, el proceso progresivo desde los primeros indigentes estadios hasta el pleno auge logrado, y justificar y laudar la democracia ateniense, que, en opinión de Protágoras, como en la de Pericles, coincide con el auge conseguido por la humanidad.

1. Platón, *Protágoras* 320 d-322 d. La narración que hemos efectuado es un parafraseo —traducción libre—. Hemos tenido en cuenta las traducciones de C. García Gual (para Gredos, Madrid, 1981) y de J. Velarde Lombraña (para Ediciones Pentalfa, Clásicos el Basilisco, Oviedo, 1980).

Los pasos de esta optimista historia serían:

1) Los dioses *forjaron* a los hombres, cuando a éstos les llegó el tiempo *destinado* de su nacimiento, y los forjaron, en el interior de la tierra, con una mezcla de tierra y fuego y de las substancias que con la tierra y el fuego se mezclan.

¿Qué quiere decir esto? Nuestra opinión es que Protágoras sigue la tradición materialista en torno a la génesis del hombre, tradición que arranca de Anaximandro. Queda claro que los hombres, así como el resto de especies, no fueron creados por los dioses, sino que nacieron cuando el destino les marcó la hora. Y si fueron forjados por los Olímpicos, lo fueron de fuego, tierra y de las substancias que con ellos se mezclan. Se trata de decir, metafóricamente, que las especies nacen en un tiempo determinado, a causa de la combinación de diversos elementos materiales.

2) Prometeo y Epimeteo son ordenados por los dioses para que distribuyan las capacidades y atributos a los hombres. ¿Cuál es el significado? Se intenta decir, de forma metafórica, recurriendo al viejo mito del rapto del fuego (Hesíodo ya lo contó), que existen dos «razones»: la fuerza de la naturaleza, representada por la concesión por Epitemeo de los atributos a las diversas especies animales, pero también la razón de la técnica, de la industria, de la sabiduría, la «razón técnica», concedida por Prometeo, una vez que ha robado a Atenea y Hefesto la sabiduría profesional junto con el fuego.[1] Habría, en nuestra opinión, la razón de la *phýsis* universal, representada por Epimeteo, necesaria, pero insuficiente para la vida humana; la *phýsis* universal debe ser modelada por la sabiduría. El planteamiento es el mismo que hemos visto en Sófocles: el hombre necesita *modelar* inteligentemente la *phýsis*. Mas ello no basta. La diferencia entre Sófocles y Protágoras radicaría en que el pesimismo piadoso de Sófocles le impulsaría a

1. Prometeo significaría el Previsor; el que medita *antes (pró)* mientras que Epimeteo sería el que medita *después (epi)*, el Torpe o el Retrasado. Sobre estos temas véase la obra de **C. García Gual**, *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid, Peralta, 1979.

decir que la verdadera salvación se halla en la divinidad y, por lo que se refiere al hombre, en el buen uso que éste haga del poder, siendo piadoso el hombre que bien lo utilice, respetando, entre otras cosas, las sagradas leyes no escritas, consuetudinarias (éste es el fundamento de la tragicidad de Antígona), mientras que para el gran sofista Protágoras la salvación se halla en la razón práctica del hombre acompañada, además, del sentido moral y la justicia. Con lo cual pasamos al siguiente estadio.

3) «Zeus, temiendo que sucumbiese la raza humana, envió a Hermes a que portase a los hombres el sentido moral y la justicia, a fin de que hubiera orden en las ciudades y lazos de amistad concorde». Estos dones fueron repartidos democráticamente, es decir, por igual a todos. Teniendo en cuenta cómo Protágoras usa los dioses metafóricamente, pero teniendo en cuenta también cómo entre los griegos de todas las épocas el discurso sobre *los Olímpicos* y sus rangos estaba perfectamente, y desde tiempo ha, fijado, vemos cómo Protágoras, al conferir a Zeus, el más importante entre *los Felices*, la atribución de la concesión del más preciado bien, quiere resaltar la importancia decisivísima del sentido moral y de la justicia. Que son bienes de hogaño y del futuro, y no de antaño ni de ninguna *ætas aurea* del pasado o celestial, bienes que se consiguen con sabias legislaciones. Se ha discutido mucho sobre si Protágoras mantiene la teoría de que *sentido moral* y justicia son cualidades *innatas* a los hombres o son *adquiridas*. Nuestra posición es la siguiente: todos los humanos tienen la *posibilidad* de acceder o de poseer estas dos virtudes básicas y necesarias para la convivencia, pero algunos pueden declinar su posesión y, entonces, deben ser desterrados de la *pólis*; y no siempre las sociedades se han comportado así. La teoría protagórico-ilustrada de la función social del castigo, que rompe drásticamente con las viejas concepciones de la punición como pago que exige la Justicia por un delito que cometiera el propio individuo o sus antecesores, pago que era considerado como purificación y como rito, justifica nuestra

posición. Todos tienen la posibilidad de poseer la justicia y el sentido moral, pero esa justicia y sentido moral son perfectibles y pueden desarrollarse cuando se da un estatuto legal adecuado y que posibilite su eclosión. Obsérvese cuán democrática es tal teoría.

«Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia le eliminen como a una enfermedad de la ciudad. Así es, Sócrates, y por eso los atenienses y otras gentes, cuando se trata de la excelencia arquitectónica o de algún tema profesional, opinan que sólo unos pocos deben asistir a la decisión, y si alguno que está al margen de estos pocos da su consejo no se lo aceptan, como tú dices. Y es razonable, digo yo. Pero cuando se meten en una discusión sobre la excelencia política, que hay que tratar enteramente con justicia y moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona, como que es el deber de todo el mundo participar de esta excelencia; de lo contrario, no existirían ciudades» (Platón, *Protágoras*, 322 d-323 a. De la traducción de C. García Gual, *Platón: Diálogos*, Vol. I, Madrid, Gredos, 1981).

No se trata de que el sentido moral y la justicia, configuradores de la excelencia política, se generen a partir de un contrato social; las raíces son mucho más profundas: son la posibilidad y condición *sine qua non* de la existencia de la *verdadera pólis*, y todos tienen la posibilidad de su posesión, pero esa posibilidad debe efectivizarse mediante la existencia de canales legales. Protágoras estaría predicando un optimismo ramificado:

—el optimismo que reza que los hombres no están impedidos, ni mucho menos, para poseer la excelencia política; antes bien, se hallan impelidos a ello;

—el optimismo de que esa posibilidad de posesión de la excelencia política puede efectivizarse con las buenas leyes;

—el optimismo de que en el estado de la democracia periclea se había llegado a una óptima situación de bondad o excelencia política (Sócrates y Platón no estaban muy conformes con tal optimismo);

—y el optimismo de que la historia es un proceso progresivo hacia cotas cada vez más elevadas de racionalidad y excelencia política (a nuestro parecer, Esquilo, en la *Orestía*, habría sostenido una opinión muy parecida), con lo cual nos deslizamos al cuarto punto:

4) Una de las características de los perceptivos filósofos (a los que no se les puede aplicar el adjetivo tampoco se les puede aplicar el substantivo; es decir, no suelen pasar a la historia; pero sí pasó Protágoras) consiste en que saben transformar en teorías generales sus reflexiones sobre eventos puntuales. Protágoras diseña una estupenda historia del desarrollo de la civilización humana. Ésta ha evolucionado, recorriendo los siguientes estadios o etapas:

—creación material de las especies mortales. Primero debían existir las especies animales, luego las humanas. El hecho de que en el reparto de capacidades (*dynámeis*) se proceda primero con los animales y luego con los hombres nos hace pensar en una teoría de la evolución (idea cuya temprana formulación no debe escandalizar a nadie, pues ya fue postulada por Anaximandro);

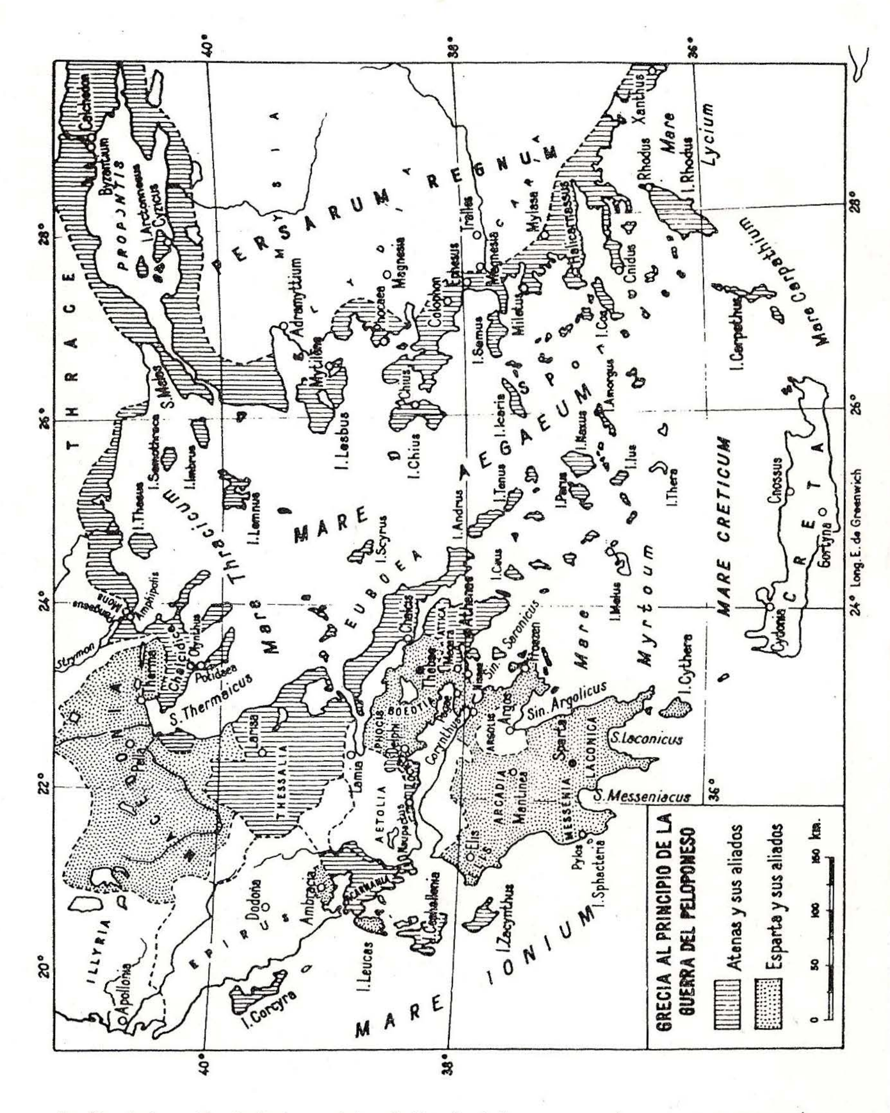
—los hombres se distinguen de los animales en varios aspectos: en la técnica artesanal (*demiourgiké téchne*), en que poseen el lenguaje y en que ofrecen culto a los dioses.

«Por otra parte, aunque escéptico sobre la posibilidad de obtener una prueba convincente sobre la existencia de los dioses. Protágoras admitía el valor social de la religión y, probablemente, consideraba el carácter general de la religiosidad de las gentes y la existencia universal del culto a la divinidad como una manifestación positiva de la cultura, y acaso como un argumento (semejante al llamado *consensus gentium*) en favor de la posible existencia de ésta» (C. García Gual: *Prometeo: mito y tragedia*, p. 57).

Respecto de la religiosidad hay que decir lo siguiente: Protágoras reconocía varios hechos objetivos, a saber, la existencia universal, y desde siempre, de alguna forma de religiosidad, así como la función social de la misma, y «probablemente

consideraba el carácter general de la religiosidad de las gentes y la existencia universal del culto a la divinidad como una manifestación positiva de la cultura».

Es natural que un observador perspicaz, como es el caso de Protágoras, se percatase del hecho de la universalidad de la religión, pero ¿es natural y es cierto que la considerase «como manifestación positiva de la cultura»? Investigarlo en detalle nos llevaría demasiado lejos. Nos contentaremos con el prudente «probablemente» de C. García Gual. Habría, como colofón, en Protágoras, una *phýsis*, pero ni *epimetéica* ni fija, sino perfectible por medio de la *areté* de una correcta *pólis*.



La Confederación de Delos, originaria liga de defensa contra los persas, se reconvierte, en la época de Pericles, en una alianza de la que Atenas se servía para imponer su dominio.

VI. Las posiciones se extreman y radicalizan

Sófocles, Pericles, Protágoras nos han mostrado una visión equilibrada del hombre y de la sociedad. Por lo que a Protágoras y Pericles se refiere, hemos destacado su filosofía bajo el título de «el rostro riente del hombre». ¿Qué sostuvieron los otros sofistas en torno a la oposición *phýsis-nómos*? Repasemos brevemente la historia: En 429 a.C., víctima de la peste, muere Pericles. La guerra del Peloponeso se recrudece, así como las internas oposiciones en Atenas. Cleón y los populares defienden a ultranza la guerra; Nicias, por el contrario, capitaneando a los oligarcas, es partidario de la paz. La política internacional se crispaba; también las posiciones ideológicas. Con Protágoras asistimos a la estipulación de una naturaleza perfectible, aplicable a todos los hombres, en contra de una naturaleza selectiva como la de los aristócratas. Pero la amable legislación democrática del imperio ateniense puede tornarse impositiva. De hecho, así sucedió en política internacional. Y los eventos políticos influyeron, qué duda cabe, en los pensadores teóricos. Cleón sostuvo ideas fuertemente antidemocráticas (Véase Tucídides, 3, 37, 1 y 3), y el pueblo, en el deseo de enriquecerse, se aferró a la política imperialista «a cualquier precio». «A cualquier precio» quiere decir que tenía conciencia clara de que lo que importaba era el poder; el ejercicio *impositivo* del poder era recubierto de justificaciones diversas, pero, a veces, en momentos nudos y descarna-

dos, no se apelaba a ninguna justificación, sino que se explicaba la realidad. Como en el caso de la discusión entre los representantes de Atenas y los de la pequeña isla de Melos. En su política expansionista, los atenienses forzaron la anexión de Melos, hasta entonces independiente. Lo hicieron brutalmente: sitiaron la ciudad, capturaron, mataron y esclavizaron a la población. Antes, habían negociado en estos términos: «No pronunciaremos discursos ni excusas de aparente valor... pues nada de esto sería creído... Vosotros, como nosotros, sabéis que el derecho es un tema para ser tratado entre los que son iguales entre sí; los fuertes dominan cuanto pueden, y a los débiles les toca sufrir. Suponemos que en el caso de los dioses sucede lo mismo que con los hombres: entre éstos hay una ley necesaria de la naturaleza que dice que ejercen el poder siempre que pueden. No la hemos hecho nosotros; la hemos encontrado establecida, y así será para siempre» (Tucídides 5, 89 y 5, 105).

Aquí se reivindica un concepto de *phýsis* modelado según los intereses del imperio. Como dice Davies: «La concentración del poder ateniense, y en especial la forma de poder naval que adquiriera, se convirtió, en el siglo V, en un paradigma intelectual del modo en que los seres humanos se comportaban en la práctica» (J. K. Davies, *La democracia y la Grecia Clásica*, Madrid, Taurus, 1981, p. 106).

Las contradicciones a las que Atenas se veía sometida eran cada vez más fuertes. Volviendo otra vez a Davies: «Con todo, los atenienses habían comenzado su trayectoria como liberadores, y el mito imperial que había llegado a prevalecer subraya, y por cierto que con un énfasis excesivo, la homogeneidad étnica existente aún entre los atenienses y sus aliados sometidos. La contradicción era fundamental: Atenas no podía someter los estados del Egeo a lo que ampliamente se denominaba *esclavitud*, mientras pretendía llamarlos miembros igualitarios de una comunidad» (J. K. Davies, *op. cit.* p. 107). Esta situación sociopolítica propició que las posiciones teóricas de la sofística se extremasen y radicalizasen.

¿Cuál fue la posición de Gorgias, el otro gran sofista de la primera generación? Se suele decir que Gorgias mantuvo una teoría ética que se podía llamar «contingencialista» o «de situación». Tal cosa es cierta, pero debe matizarse finamente.

Por el *Menón* de Platón sabemos (véase 71 e)[1] que Gorgias sostenía que la virtud y la justicia no son uniformes ni universales. Si no son universales, puesto que la ciencia debe serlo, no son enseñables.

Cada grupo, cada persona, aun de diferente situación, tiene su virtud: en el hombre consiste en cumplir con los deberes ciudadanos, hacer el bien a los amigos, el mal a los enemigos; la virtud en la mujer consiste en la buena administración de la casa y en la obediencia al marido; otra distinta sería la virtud del niño, otra la del anciano, diferente la del libre que la del esclavo. La virtud varía según actividades, edades, etc.

Es cierto que en el diálogo al que nos referimos Gorgias declina ser llamado maestro de virtud, puesto que ésta no se enseña. Pero tampoco hay que ver en Gorgias una radical atomización o nuda porosidad circunstancialista. Gorgias estaba reflejando la sociedad griega: su estratificación y la *virtud* de cada uno de sus estamentos.

Lo que sucede es que, *por naturaleza*, hay hombres que poseen una sabiduría más elevada, que se materializa en que saben captar con mayor oportunidad las posibilidades y ocasiones de actuar con eficacia. Es la llamada teoría de la ocasión (*kairós*) o de la oportunidad.

En la famosa pieza oratoria conocida por «Epitafio», pronunciada en honor de los atenienses muertos en combate durante las guerras en Peloponeso, Gorgias nos transmite parte importante de su pensamiento político-legal. Es cierto que en él se observa la concesión de una mayor importancia a la *phýsis* que al *nómos*; pero el concepto de *phýsis* se entiende

1. Menón es un joven tesalio que oyó al maestro Gorgias y transmite las ideas del sofista.

Los héroes de la época de los sofistas

«Estos héroes poseían la excelencia divina (*i. e.*: poseían un valor tan elevado que puede considerarse sobrehumano), pero por naturaleza estaban destinados a la muerte; valoraron más la dulzura de la igualdad que la arrogancia de la ley (del derecho positivo) y prefirieron la justeza de los razonamientos que el rigor de la ley, puesto que pensaban que la más excelsa y la más universal de las leyes es la siguiente: hablar o no hablar, hacer y no hacer lo *debido* en el instante *debido*. Su deber les hizo ejercitar tanto su pensamiento (como su voluntad), deliberando con el uno y actuando con la otra; se preocuparon de aquellos a quienes la fortuna golpeó injustamente, y castigaron a los injustamente recompensados por la suerte, empeñados en atender a sus intereses, respetuosos con las costumbres, contrarrestando la insensatez de la fuerza con la sensatez de la prudencia, violentos con los violentos, moderados con los moderados, valientes con los valientes, temibles en las temibles situaciones; no desconocieron el innato ímpetu guerrero ni se privaron de los deseos legítimos (sancionados por las leyes), ni de la emulación en la guerra, ni de la paz amante de la belleza; el conocimiento de lo justo les hizo respetuosos para con los dioses; el de la ley, piadoso para con los padres; el conocimiento de la equidad, justos para con sus conciudadanos; el de la fidelidad, leales para con sus amigos. Aun cuando hayan muerto, no se ha apagado el ideal que en ellos brilla, ideal que es inmortal y que permanece viviendo fuera de sus cuerpos mortales.» Gorgias, «Epitafio» (Planud. ad Hermog V, 548, ed. Walz, B 6 *D-K*).

como una naturaleza superior, basada en la superior racionalidad, en un superior valor que poseen ciertos hombres, ciertos héroes, especialmente los de la generación de los sofistas, aquellos que han sido formados por los sofistas, y que saben actuar adecuadamente en el momento oportuno (la teoría del *kairós*. El «Epitafio» (Oración fúnebre) posee un gran parecido con el «Discurso Fúnebre» de Pericles. Untersteiner cree que el «Epitafio» de Gorgias fue pronunciado inmediatamente después de la paz de Nicias, es decir, en el 421 a.C., en tanto que Mathieu lo sitúa en el 392, durante la segunda parte de la guerra corintia. No fue pronunciado por Gorgias, ya que según la ley ateniense sólo podían pronunciar discursos, en tales ocasiones, los ciudadanos atenienses. Lo habría escrito Gorgias y habría sido pronunciado por un ateniense. Mas si nos fijamos atentamente, al igual que el «Discurso Fúnebre» de Pericles y la tónica general de la primera sofística, reproduce la filosofía exultante de la Atenas imperialista y racional, centro de toda la Hélade. ¡Nuevamente la actuación de Atenas erigida en paradigma de conducta de vida general y en modelo de reflexiones ético-filosóficas!

Deseamos resaltar, del mencionado «Epitafio», algunas ideas sustantivas. Hay una frase que dice (a propósito de los héroes a los que lauda): valoraron más la bondad de la equidad (*epieíkeia*) que la arrogancia de la ley, la rectitud del razonamiento que el rigor de la ley, pensando que la más divina y universal de las leyes consiste «en hablar y callar, hacer o no hacer lo debido en el momento oportuno». La teoría que efunde es que no se han de valorar ciegamente las leyes; las leyes positivas no podrán entrar en colisión con instancias superiores, como por ejemplo, la justicia. Las leyes positivas, lo mismo dirá Platón, al poseer en su formulación la necesidad de la generalidad, no pueden contemplar la excepcionalidad de los casos concretos. La *epieíkeia* o equidad sería una parte de la justicia, cuya finalidad consistiría en adecuar lo universal (la ley universal) a los casos concretos. Aristóteles (*Et. Nic.*, V, 14, 1137 b 26 y ss.) la define:

«Por tanto, cuando la ley se expresa universalmente y surge a propósito de esa cuestión algo que queda fuera de la formulación universal, entonces está bien, allí donde no alcanza el legislador y yerra al simplificar, corregir la omisión, aquello que el legislador mismo habría dicho si hubiera estado allí y habría hecho constar en la ley si hubiese sabido. Por eso lo equitativo es justo, y mejor que una clase de justicia; no que la justicia absoluta, pero sí que el error producido por su carácter absoluto. Ésta es también la causa de que no todo se regule por la ley, porque sobre algunas cosas es imposible establecer una ley, de modo que hay necesidad de un decreto. En efecto, tratándose de lo indefinido, la regla es también indefinida, como la regla de plomo de los arquitectos lesbios, que se adapta a la forma de la piedra y no es rígida, y como los decretos que se adaptan a los casos» (De la traducción de la edición preparada por María Araujo y Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970).

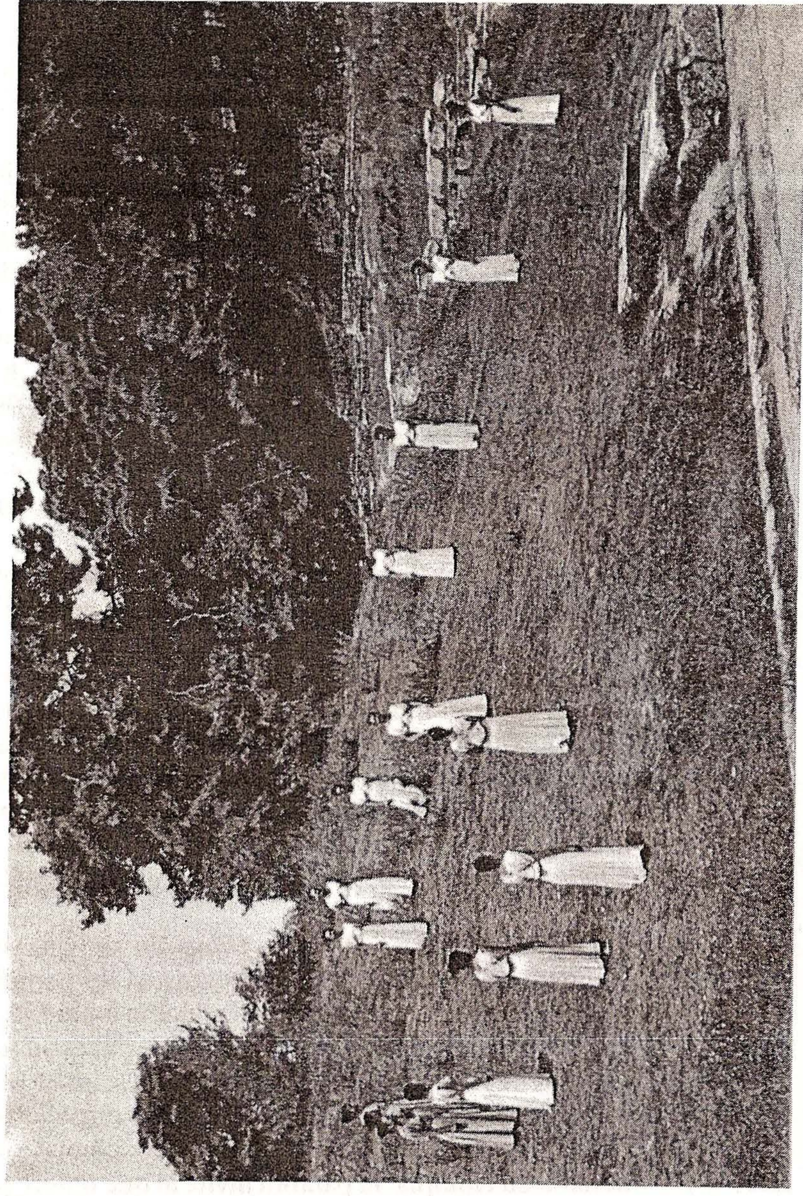
La ley, *nómos*, debe tender a efectivizar la justicia; cuando la ley, a causa de su carácter general, es difícil de aplicar —cuando le es difícil instaurar la justicia— a un caso concreto, el encaje lo tiene que hacer la equidad, mas ya no a partir de la ley, sino desde la justicia; desde ésta se verá si hay encaje entre ley y caso concreto; la ley puede errar; la justicia, erigida así en instancia jurídica superior, se encargará de enmendar el yerro. Esa instancia superior se halla muy cerca de la conciencia. Algo muy similar dirá Sócrates. Vemos, pues, cómo con Gorgias se inicia una línea que, profundizada por Sócrates, fue continuada por Platón, Aristóteles, y que, en la época moderna, la retomará Kant. Por encima de la ley se encuentra también el razonamiento. Lo afirmado por Gorgias es un canto a la inteligencia: nunca será justa una ley basada en elementos otros que la razón. Nuevamente planea y se nos acerca la sombra de Sócrates. Tales héroes supieron conciliar en sus personas esas capacidades innatas superiores (*phýsis*) con las buenas leyes tradicionales. Por eso dice de ellos que «estaban perfectamente instruidos en los innatos sentimientos

guerreros, así como en los deseos legitimados por la ley». Véase la nota 4, p. 81 de J. P. Dumont, *Les Sophistes, Fragments et témoignages*, París, P.U.F., 1969.

Ni es, pues, Gorgias un demoledor destructor de valores, ni un desaprensivo para con las leyes positivas. Simplemente abre posibilidades a otras instancias superiores. ¿Pero no se trata de una doctrina que es calco del ambiente de la Atenas racionalista? La conciencia de ser mejores, la razón calculada, la resolución de la voluntad y la sabiduría: tales son las instancias superiores. Si el discurso fue escrito en 421, como quiere Untersteiner, o lo fue, siguiendo a Mathieu, en 392, hay que notar que, en ambos casos, Atenas tenía motivos de satisfacción. En 392 gobernaba la democracia, y si en 422 muere Cleón y en 421 se establece la paz de Nicias, director del partido de los oligarcas, se trataba, en general, de la gran época racionalista y democrática. Si hubo alternancias de gobierno entre demócratas y oligarcas, estos últimos gobernaron muy poco tiempo.

Predicaban los sofistas, al menos los de la primera generación, valores importantes, como, por ejemplo, la *concordia* (*homónoia*), como base de la vida democrática. Véase el estupendo artículo de Jacqueline de Romilly, «Vocabulaire et Propagande ou les premiers emplois du mot *homónoia*», en *Mélanges de linguistique et philologie grecques, Études et Commentaires* n.° 79, París, Éditions Klincksieck, 1972, pp. 109-209.

Así, en el famoso *Discurso Olímpico*, del que se conservan algunos pocos testimonios indirectos, el de Leontini, invita a los griegos a la concordia, reconciliación o unidad, para poder afrontar la guerra contra los bárbaros. «Nuestra lucha, según Gorgias de Leontini, necesita dos virtudes: audacia y sabiduría (*sophía*). Audacia para poder soportar el peligro; sabiduría para conocer lo conveniente; en efecto, como lo proclama el heraldo en Olimpia, la palabra invita al que quiere pero corona al capaz» (Clemente, *Strom.*, I, 51, B 8 *D-K*). *Sophía* significa aquí capacidad práctica, habilidad, como traduce Unters-



Olimpia, lugar sagrado, lugar donde algunos sofistas pronunciaron discursos de reconciliación entre los griegos. "Ceremonia del fuego sagrado para los juegos olímpicos".

teiner, pero habilidad para conseguir logros honrosos y dignos.

Y tampoco hay una demolición de todos los valores. Así, en la «Defensa de Palamedes» se afirma: «...el traidor se enemista con todo: con la ley, con la justicia, con los dioses y con casi todos los hombres, pues transgrede la ley, destruye la justicia, corrompe a los hombres y deshonra a los dioses». («Defensa de Palamedes», 17, 20-25, B 11 a *D-K*). La posición de Gorgias es, pues, más equilibrada y menos demoledora de lo que parece.

Sin embargo, otros autores, otros ilustrados de aquella época mantuvieron otras posturas bien diferentes. Analizando con realismo la política internacional y la actuación de las diversas potencias, se podría concluir, como muchos lo hicieron, que toda moralidad, toda justicia, todo sistema de eticidad es puramente positivo: se identifica con los intereses del Estado. Así, como ejemplo, Trasímaco. Para él, la *phýsis* se identifica con la necesidad. Resumiendo mucho su pensamiento, se puede afirmar que sostuvo algo así como que la *phýsis* se impone necesariamente. Las leyes de la naturaleza, como el tiempo, son implacables. Y es natural que el fuerte domine al débil, *aliter*, que el Estado, desde su *phýsis* del poder, dictamine las leyes que le convienen. Quien desee conocer con exactitud —y nosotros evitaremos cualquier parafraseo, que siempre es peor que el original— la postura de Trasímaco, debe leer el libro I de la *República* de Platón. La llamada «ley del más fuerte» es expresada tanto por Trasímaco como por Caliclés (*cfr. Gorgias* 483 c de Platón). La diferencia entre uno y otro puede radicar en que, quizá, mientras Trasímaco sólo eleva un espejo para reflectar lo que sucedía, Caliclés asume como propia dicha postura. Trasímaco afirma en un momento dado que la injusticia es más beneficiosa que la justicia. Con dicha afirmación quiere ponernos en guardia contra la ingenuidad de aquellos que creen en una justicia ideal, al margen de las practicidades necesarias del mundo real. Al creer en dicha ideal y buena justicia, lo que en realidad hacen es favorecer la, para ellos, injusticia, pues se convierten

en víctimas del poder. ¿No puede verse, enfocada desde otra perspectiva a la protagórico-gorgiana, la política hegemónico-talasocrática de Atenas? Sí, y con una reflexión adicional: todos los pueblos actúan igual cuando pueden. Y lo mismo los hombres privados. Eso añadiría Trasímaco. Sócrates y Platón habrían luchado por subvertir tal género de cosas. Nunca ha sido más ferozmente crítico Platón que en *República* y *Gorgias*, cuando trata denodadamente de rebatir tales posiciones. Sócrates y Platón creían en la justicia ideal, pero no eran ingenuos. Se daban cuenta, sobre todo Platón, de que había que remover los fundamentos de los Estados conocidos, y de todo Estado, y erigir otro nuevo, para que se realizase la justicia. Tucídides había sostenido una postura parecida a la de Trasímaco.

Antifón (o Antifonte) es un interesantísimo personaje a quien, entre otras cosas, le competió ser el inventor del psicoanálisis (*cfr.* Dumont, *op. cit.,* p. 161). Dice de él Filóstrato que «...anunció unas sesiones de alivio del sufrimiento por la palabra, en la seguridad de que no podría hablársele de un dolor tan terrible que él no pudiese expulsarlo de la mente» (Filóstrato, *Vida de los sofistas*, libro I, 15, p. 93-94; de la traducción de M. C. Giner Soria para Gredos, Madrid, 1982). Esta noticia sobre las prácticas psicoanalíticas de Antifonte no es ampliada por el Pseudo-Plutarco, quien dice: «En Corinto puso una consulta en una casa cerca del mercado y escribió en la puerta que curaría con sus palabras a todos los que se sintieran agobiados por las penas. Y, haciendo preguntas, encontraba la causa y consolaba a los deprimidos» (de la mencionada traducción y edición). Cf., asimismo, Diógenes Laercio quien en *Vidas*, II, b, 25 escribe: «Antifonte, el sofista, es seguramente el que practicaba la curación mental en Corinto».

Siempre según Tucídides (VIII, 75, VIII, 86), en 411, algunos moderados, entre ellos y en aquel momento Alcibíades, para evitar la guerra civil, obligan a la armada de Samos a jurar que, en lo sucesivo, vivirán en la *democracia* y la *concordia* (*homónoia*). En 411 triunfa la oligarquía en Atenas; pero el

ejército se subleva en Samos y reclama a Alcibíades; cae, en el mismo 411, la oligarquía y se amplía la democracia. Lo mismo sucedió en el 404, cuando los demócratas triunfan sobre la odiosa tiranía de los Treinta. Los demócratas proclamaron una total amnistía política e impusieron la concordia, haciendo prometer a todos que no volverían a apoyar revueltas contra el pueblo. A partir de este momento, la concordia (*homónoia*), ligada indisociablemente a democracia y libertad, es la palabra de moda. Generalmente se tiene una falsa imagen de la política de los sofistas. Y ello es debido a que Platón fue su detractor y a que filósofos e historiadores han seguido a Platón, sin investigar en profundidad sobre los sofistas. Además, las historias sobre política griega suelen ser, en buena medida, tendenciosas. Para salir al paso de falaces interpretaciones, deseamos resaltar el hecho de que todos los movimientos de concordia fueron llevados a cabo por regímenes democráticos. Y la primera amnistía política de la historia la proclamaron los demócratas en 404. Tal cosa es reconocida hasta por Platón; y por Aristóteles, por supuesto. La democracia del siglo V a.C. supuso el inicio de un camino irreversible de elevación de la conciencia jurídica, moral, social y política de los ciudadanos y de los teóricos a cotas altísimas. Tuvo lacras Atenas —la *talasocracia*—, pero tuvo el acierto de enseñarnos la democracia. Haciéndose eco de los sucesos del 411, Trasímaco proclama bien alto la necesidad de la concordia, aunque, en su caso, la cifra nostálgicamente en las épocas pasadas. Trasímaco, como Tucídides, humanistas levemente teñidos de antidemocratismo, se quejan amargamente de la guerra, que laceraba a la Hélade. Pero no atacan frontalmente a la democracia; critican una situación traumática (véase el frag. B 1, 26 de Trasímaco).

A partir del 404 todo el mundo habla de la concordia: Andócides (*Misterios*, 73, 76, 106, 108, 109, 140), los oradores, como Lisias (XXV, 20, 23, 27, 31), como Isócrates, los filósofos, por ejemplo Platón (*Cfr. República*, 351 d-352 a; *Menón*, 86 c; *Banquete*, 186 c; *Fedro*, 237 e y *Político*, 260 b, 311 b).

Como antes dijéramos: la concordia es el deseo máximo, bello anhelo a conseguir; los unos la buscarán en pasadas constituciones políticas; los otros en el presente y/o el futuro; pero lo que está fuera de toda duda es que fueron los demócratas los que, procediendo con una actuación de justicia y de perdón, generaron un lenguaje y unos anhelos de perdón y concordia. Aún quedan monumentos lingüístico-espirituales de esta época: quien vaya a Atenas se encontrará que una de las plazas más importantes de la bellísima ciudad se llama *Omonia*. Es obvio que había excepciones, recalcitrantes oligarcas que instaban a la *stásis* (guerra civil), como el Pseudo-Jenofonte (*Cfr. La República de los Atenienses*).

Pues bien, Antifonte escribió una obra *Sobre la Concordia* (*Cfr.* B 44 *D-K*), desafortunadamente casi del todo perdida.

Dentro de la contraposición *phýsis-nómos*, Antifonte, en su tratado *Sobre la Verdad*, reivindica una especie de liberalismo o universalismo de la individualidad basado en la naturaleza igualitaria de los hombres que buscan la felicidad.

¿Qué es la justicia? La justicia —diferentemente a lo que será para Sócrates-Platón— son los *nómoi* de los Estados. Mejor: la justicia consiste en no incurrir en transgresiones de las leyes de los respectivos Estados. Reconoce, pues, la existencia y la necesidad de existencia de leyes en la sociedad y en el Estado. Sin ellas sería utópico pensar en el mantenimiento de las ciudades. La sociedad confiere a esas leyes una fuerza coercitiva. Pero no poseen tales leyes el nivel de necesidad como el de las leyes naturales, dimanantes de los deseos pregnantes de la naturaleza. Las urgencias naturales son la expresión de nuestro ser. «Los preceptos de las leyes son adventicios, en tanto que los de la naturaleza son necesarios; los preceptos de los *nómoi* efunden del acuerdo entre los hombres y no de un natural desarrollo de crecimiento; por contra, los preceptos de la naturaleza son indicaciones de un natural desarrollo de crecimiento y no son resultado de acuerdo» (*Acerca de la Verdad, D-K*, 87 a 44 a cols. I-II). Y pone un ejemplo para demostrar su teoría. Se trata del mismo de

Platón en la *República* (359 b): el cuento del anillo de Giges. Quien no es observado tiende a realizar sus deseos naturales, quien es observado cumplirá con las leyes positivas. Platón, como Antifonte, se percató de que la conducta humana operaba de esta manera, y lo achacó a la malignidad de los humanos; por eso, su obra es un intento de reformar la naturaleza humana a través de la educación y del Estado. La observación era la misma en ambos; las consecuencias extraídas, diferentes. Antifonte defendió la teoría de la igualdad de todos los hombres.

«...Solemos honrar a aquéllos de ilustre cuna nacidos, y ni honramos ni reverenciamos a quienes no proceden de casa eminente. Nos conducimos en este punto como si fuésemos bárbaros, ya que, por naturaleza, todos somos iguales, tanto los griegos como los bárbaros. No conviene olvidarse nunca de las necesidades naturales que son indicaciones iguales para todos los hombres; en efecto, todos tienen la posibilidad de procurarse todo, y en ese sentido nada nos distingue entre nosotros, ya seamos bárbaros o griegos. Todos respiramos el mismo aire a través de nuestras narices, así como todos comemos con las manos (B 44 B, cols. I y II, *D-K*).

¿Cuál es la semántica de este fragmento?

—En primer lugar, arremete con el clasicismo de la vieja sociedad aristocrática jerárquica, para la cual la *phýsis* es desigual: a unos hacía reyes y dioses, a otros esclavos.

—La destrucción de esa vieja concepción, propugnando, por contra, la igualdad natural de *todos* los hombres, sólo fue posible tras las altas cotas a las que la democracia había llegado a partir de Pericles. Los textos de Antifonte son un reflejo de igualitarismo de la época.

Se puede ver en la sociedad y en el Estado una extensión de la naturaleza o, también, unas instituciones que posibilitan el desarrollo de lo natural para todos. Cuando se critica al Estado, se suele hacer por dos razones y desde dos frentes: o bien es criticado porque, por ser Estado de clase, ha devenido en opresor, o bien porque, siendo un Estado justo, representativo

de la mayoría, impide a los desaprensivos hacerse con él para oprimir a los demás. ¿Por qué Antifonte, que escribió ideas tan bellas sobre la igualdad de todos los hombres, critica el *nómos*, en aquel entonces democrático? Puede haber una respuesta: que Antifonte fuese un oligarca (generalmente el partido democrático abogaba en favor de continuar las guerras del Peloponeso, mientras el partido oligárquico pugnaba por el cese de las hostilidades y era, por lo tanto, laconófilo), filoespartano, deseoso de la paz, y que cuando predicaba la concordia no se refiriese a la interior ateniense sino al cese de las hostilidades y que sus bellas frases sobre la igualdad de todos los hombres fuesen una exageración manifiesta y motivada por la idea, justamente contraria a la de Pericles, a saber, que iguales eran espartanos y atenienses; lo que querría decir, en realidad, haciendo una variación de contradicción sobre la forma en que se expresó Pericles, sería que no se manifestaban los atenienses mejores ni mejor su sistema político como para imponerlo por la guerra a los demás. Nuestras reflexiones —no se trata de conclusiones, sino de hipótesis— serían absolutamente acertadas, si fidedignas sin fisuras fuesen las noticias de Filóstrato; dice: «...Sin embargo, aparece, con razón, como un malvado por lo siguiente: derrotó a la democracia, esclavizó al pueblo ateniense, fue partidario de Esparta, primero en secreto, más tarde a las claras, y fue el que impuso contra la tradición política de Atenas el Consejo de los Cuatrocientos Tiranos» (de la traducción de M. C. Giner Soria para Gredos, Madrid, 1982, pág. 93).

El problema radica en que no está claro si hubo uno o varios Antifonte. (Véase frgs. 11, 12 de *D-K* y las notas a la edición de Gredos de Filóstrato.) Sobre el tema de la existencia de uno o varios personajes que respondían al nombre de Antifonte, así como de la atribución a uno u otro de un bloque de escritos, véase W. K. C. Guthrie, *Les Sophistes*, París, Payot, 1976, pp. 290-299.

En momentos del auge del comercio, en momentos de un real y fuerte ascenso económico de las clases comerciantes y

del pueblo, los sofistas, que cobraban dinero por impartir sus lecciones (¡qué cosa más natural!), eran fiel reflejo de su época. Supusieron un cambio de valores respecto de concepciones aristocrático-arcaizantes de la sociedad. Tal cosa se puede afirmar sin lugar a dudas. Pero, luego, ya es difícil aquilatar el sentido progresista o reaccionario de cada uno de ellos, porque sus vidas transcurrieron en un continuo fluir de ciudad en ciudad, haciendo muchas veces de embajadores políticos, y posiblemente cambiando de opinión. Por poner un ejemplo, ¿quién podría fijar con precisión la filiación política de Alcibíades? Además, los tiempos y posturas dentro de una misma *pôlis* también eran cambiantes. Tal es el caso de Cleón. Con ello deseamos salir al paso de interpretaciones rígidas, escolares, fijas, encasilladoras, que carecen, las más de las veces, de un *Hinterland* de investigación positiva seria.

Hipias muestra una riquísima personalidad; fue un hombre de vastísimos saberes; polimático, le llama Jenofonte. Se trata de uno de los sofistas más importantes. Se ocupó de astronomía, de geometría, aritmética, gramática, euritmia, música, estudios de genealogía, de mitología e historia, de historia de la filosofía y de matemáticas (se le atribuye el descubrimiento de la quadratix; este descubrimiento ya es motivo para que Hipias pase por el arco portical de la fama. Sobre el tema, Cf. I. Thomas, *Greek Mathematical Work*, Londres - Cambridge, 1967, t. 1, p. 336). Hipias de Elis, contrariamente a otros sofistas, era un dorio; por eso, sus correrías lo llevaron frecuentemente por ciudades dorias, por ejemplo a Esparta. Según Tertuliano, habría muerto al intrigar contra su patria. Esta noticia escueta ha sido interpretada de dos maneras: Diels supone que Tertuliano confunde al sofista con el hijo de Pisistrato, pero parece que Tertuliano sólo estaba hablando de filósofos. Por el contexto, pues, Untersteiner deduce que la referencia es al sofista. La cita que queda de Tertuliano (*Apologeticum*, 46) es muy escueta: «Hipias murió al tramar insidias contra su patria». Según Untersteiner, o bien murió cuando participaba con los demócratas contra los oligarcas de Elis

en 343, o bien cuando participaba con los oligarcas contra los demócratas de Elis en el 399. Lamentablemente no hay datos fehacientes en favor de una u otra hipótesis. Y decimos lamentablemente, porque el dato sería relevante para calibrar el valor real de sus doctrinas. De todas formas, vamos a proponer una hipótesis: basándonos en el odio que Platón profesaba a Hipias, así como en la importancia que le confirió (le dedica dos diálogos donde ridiculiza al sofista como no lo hizo ningún otro), queremos concluir que veía en Hipias un real enemigo. ¿Por qué? Acaso debido al talante moderadamente democrático de Hipias (por los fragmentos que de él quedan sabemos que Hipias, desde el suelo de la igualdad de la *phýsis*, impugnó situaciones injustas y sancionadas por la ley, como por ejemplo, los derechos restringidos de ciudadanía), acaso también debido a que Platón, *en parte*, sólo en parte, filoespartano, veía en Hipias un personaje dórico, nacido en Élide, y muy conocedor de las costumbres y virtudes espartanas. Hipias sería el sofista de Lacedemonia. (Sobre estos temas, véase el inicio del *Hipias Mayor* de Platón, 281 a y ss.). No debía tolerar bien Platón a un sofista dorio y demócrata.

Bien pudo suceder que sus propuestas de respeto a los *ágrafoi nómoi*, las leyes consuetudinarias no escritas, se debiesen al hecho de haberse impregnado del tradicionalismo espartano. (Véase Levi, «Ippia de Elide e la corrente naturalistica della Sofistica», *Sophía*, 1.°, 1942, p. 450.)

A pesar de las críticas platónicas a Hipias, todo lector atento puede leer entre líneas. A pesar del manto de fatuidad con el que Platón tiñe las palabras de Hipias en el *Protágoras*, efunde con claridad una de las características principales hipianas en torno a la oposición *phýsis-nómos*: la igualdad de la *phýsis* frente al *nómos* que escribe las diferencias.

En el *Protágoras* de Platón (337 c y ss.) queda expresada así la antitesis: «Cuando Pródico hubo dicho esto, casi todos los presentes aplaudieron. Después de Pródico, el sabio Hipias, dijo:

—Varones aquí presentes, a todos os considero parientes, allegados y conciudadanos, no por ley; porque lo semejante está emparentado por naturaleza con lo semejante, pero la ley, tirana de los hombres, violenta la naturaleza en muchos aspectos. Así pues, sería realmente vergonzoso que nosotros, que conocemos la naturaleza de las cosas, pues somos nosotros los más sabios de los helenos, que hemos acudido precisamente por esto de toda la Hélade a este pritaneo de la sabiduría y, en concreto, a esta casa, la más grande y rica de la ciudad, no revelásemos nada digno de nuestra dignidad, sino que nos pusiéramos a discutir unos con otros como los más ignorantes de los hombres» (traducción de J. Velarde Lombraña).

Las teorías y doctrinas ético-político-jurídicas de Hipias son realmente interesantes. El de Elis comienza por distinguir entre verdades generales, universales y necesarias, como el conocimiento matemático, y verdades axiológicas, siempre relativas y contingentes. Las leyes positivas son cambiantes y nacen del mutuo acuerdo. El derecho natural se inscribiría en la estructura de las necesidades humanas, que habría cristalizado en un derecho consuetudinario, sedimentación de la sabia naturaleza de los hombres y los pueblos, los *ágrafoi nómoi*. La ley positiva será válida si y sólo si no contradice al derecho natural. Hipias se situaría entre la postura sofóclea por un lado, y, por otro, un individualismo, justificado en la naturaleza, que luego, y no precisamente en el caso de Hipias, desembocaría en posturas reaccionarias unas veces, y enigmáticas otras, como sucede a propósito de Sócrates. ¿Es que la estructura de la *pólis* se tornaba opresiva? Posiblemente. Posiblemente se legislaba sobre todo, y los espíritus libres se veían angostados. Un pueblo minuciosamente legalista desconfía de sus ciudadanos.

A pesar de las ironías de Platón para con Hipias, éste, con su actitud, abrió una ventana por la que entraría un fuerte viento que iba a limpiar a la *pólis* de ciertas atmósferas sofocantes inherentes a la forma de vida griega. Asistimos a la transformación, desde dentro, de la *pólis*. Más adelante, los macedonios, Alejandro sobre todo, pisaron la alfombra de flores a sus pies extendida.

El trabajo manual, el trabajo *banáusico* y la mano de obra eran propios de esclavos, o, en el mejor de los casos, de seres «complemento de la ciudad» (Platón en la *República* acuña esta expresión última); en cualquier caso, de las clases inferiores. Pues bien, Hipias predicó con el ejemplo la *autárkeia*, no de la *pólis*, sino del individuo, y no en el posterior sentido platónico y, después estoico, de autocontrol, de dominio de la razón sobre los caballos negros del instinto, sino en el del logro posible de la independencia del individualismo, concepto tan alejado del pensamiento de los helenos. Acaso por tal razón el estatalista Platón (en el sentido de reformador de la *pólis* que se derrumbaba) lo odió tanto. Sabido es que Hipias, en su pretensión de autosuficiencia, se fabricaba incluso sus vestidos, sandalias y anillos. Las teorías y las prácticas de Hipias suponían un duro ataque al rancio aristocratismo antibanáusico y ocioso de la ideología de la *pólis*.

Licofrón y Alcidamas, haciéndose fuertes a favor de la *phýsis* como elemento progresivamente igualador, impugnaron los privilegios de clase e incluso el mantenimiento de la esclavitud. Si se hubiesen hecho realidad las teorías de estos ilustrados y progresistas filósofos, el tejido socio-político-convivencial de los griegos hubiera sido impecablemente correcto. En el caso de la *pólis* ateniense, la *democracia esclavista* se hubiera convertido en una democracia real y total. Pero las cosas fueron de otra manera.

En su *Florilegio*, IV, 29, dice Estobeo: «Me pregunto si la *eugéneia* (*i. e.* la aristocracia o nobleza heredada) es propia de hombres honorables y honestos o, como dijera el sofista Licofrón, se trata de un concepto vacío. Licofrón, comparándola con otros bienes, dice: "obscuro es el valor de la *eugéneia*; su dignidad presunta, pura vaciedad. Para él, el deseo de nobleza viene dado por la fama que conlleva; más, *por naturaleza*, en nada se diferencian los nobles de los que no lo son"». Véase también Aristóteles, fragmento 91, ed. Rose y *De la nobleza*, I, ed. Ross, p. 57, donde se afirma lo mismo.

Se trata del espíritu de los nuevos tiempos, tiempos derribadores de las estamentalizaciones de antaño, tiempos en los que ser noble ya no dependía de la herencia, sino de la habilidad y de la practicidad. Pronto escribirá Platón, un gran nostálgico de antaño, su *República*, pero los avances de la historia son irreversibles; por ello, cuando el Académico hable de la aristocracia, ya no se referirá a la aristocracia de la sangre, «de los bien nacidos», sino a la aristocracia ganada o merecida. ¡No en vano vivió cuando vivió y no en vano habían dado a conocer sus teorías los sofistas! ¿Y no había esclavos tan valiosos como sus señores? ¿Y no ocupaban cargos en la Administración, los esclavos? ¿Y no eran letrados *paidotribas* de los hijos de los notables de las *póleis*? Sólo había que tener ojos para ver y carecer de prejuicios. Tal Alcidamas. «Dios ha hecho libres a todos los hombres; nadie ha sido hecho esclavo por la naturaleza», dijo este avanzado sofista. Tal proclama fue pronunciada por Alcidamas en un discurso dirigido a los espartiatas, invitándoles a liberar a los habitantes de Mesenia, siervos de los espartanos desde lejanos tiempos. (Véase W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, p. 167 y notas 1 y 2.)

Pero también los reaccionarios y oligarcas dejaban oír su voz. Para ellos tampoco las leyes, sobre todo las democráticas, eran favorables. Les constreñían a unas conductas de justicia universal que les impedía realizar sus deseos de dominación y opresión. Y como todo tiempo libre permite la libertad de expresión, ellos pudieron expresar en forma de teorías sus instintos inconfesables y su descontento por no poder llevarlos a la práctica. Tal Caliclés; así Critias.

No hay noticias sobre Caliclés; sólo nos es conocido a través del *Gorgias* de Platón; ni Platón en otros diálogos, ni ningún otro autor lo citan; por ello se ha supuesto que acaso fuese una invención platónica, o que, bajo el nombre ficticio de Caliclés, representase doctrinas de hombres políticos muy conocidos, tales como Alcibíades o Critias. Por supuesto que las doctrinas calicleanas encajan con el proceder de un tránsfuga de ideas y países, Alcibíades, sólo preocupado de su triunfo personal a toda costa, así como con la conducta de

Critias. En el *Gorgias* de Platón quizá podamos hallar una pista. Hay un momento (520 a) en que Caliclés desprecia a los sofistas; refiriéndose a ellos, y en conversación con Sócrates; dice: «Sí, pero ¿qué se puede decir de hombres que no valen nada?» Responde Sócrates: «¿Y qué se puede decir de los que aseguran que dirigen la ciudad y que se preocupan de hacerla lo mejor posible y, por otra parte, cuando llega la ocasión, la acusan como la más perversa? ¿Crees que hay alguna diferencia entre éstos y aquéllos? Sofistas y orador, amigo, son dos cosas iguales o muy cercanas y semejantes...» (De la traducción de J. Calonge para Gredos, Madrid, 1984).

Es obvio que este tema debe ser investigado con mayor profundidad, pero sugerimos una hipótesis interpretativa, a saber, la de que bajo el nombre de Caliclés se expusiese el pensamiento y actuación de políticos-oradores, despreciadores de las teorías sofísticas, por considerarlas puras teorías, inanes, por tanto, siendo ellos, los políticos, los que las llevarían a la práctica. Tras las tesis de Caliclés podría ocultarse o Alcibíades o Critias. (Sobre la historicidad de Caliclés véase W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, p. 109 y ss., especialmente la nota 1 de la p. 110).

Por la época, la forma de pensar de Caliclés, expresada en el *Gorgias* de Platón —véase recuadro de la p. 69 debía ser bastante común, pues Sócrates responde así a Caliclés: «Te entregas a la discusión, Caliclés, con una noble franqueza. En efecto, manifiestamente ahora estás diciendo lo que los demás piensan, pero no quieren decir» (*ibid*, 492 d).

Ya sabemos por Tucídides (V, 105, 2) cómo los atenienses decían lo mismo a los representantes de Melos. La vida y su desarrollo según los deseos es la necesaria justicia de la *phýsis*; la despliegan quienes pueden y son superiores; los *nómoi* son convenciones de defensa de los débiles. La semántica de esta ideología es crudamente política: se está defendiendo la tiranía. El tirano es el justo, el feliz, porque es quien desarrolla y despliega sus deseos. A criticar y desprestigiar esta forma de pensar dedicó Platón todos sus esfuerzos. Dicen mucho en

La ley del más fuerte

«Caliclés: ...A los de buen juicio para el gobierno de la ciudad y a los decididos, a éstos les corresponde regir las ciudades, y lo justo es que ellos tengan más que los otros, los gobernantes más que los gobernados... Lo bello y lo justo por *naturaleza* es lo que yo te voy a decir con sinceridad, a saber: el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino, que siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo. Pero creo yo que esto no es posible para la multitud; de ahí que, por vergüenza, censuren a tales hombres, ocultando de este modo su propia impotencia; afirman que la intemperancia es deshonrosa, como ya dije antes, y esclavizan a los hombres más *capaces por naturaleza* y, como ellos mismos no pueden procurarse la plena satisfacción de sus deseos, alaban la moderación y la justicia a causa de su propia debilidad. Porque para cuantos desde el nacimiento son hijos de reyes o para los que, por su *propia naturaleza*, son capaces de adquirir un poder, tiranía o principado, ¿qué habría en verdad más vergonzoso y perjudicial que la moderación y la justicia, si pudiendo disfrutar de sus bienes, sin que nadie se lo impida, llamaran para que fueran sus dueños a *la ley, los discursos* y *las censuras de la multitud*? ¿Cómo no se habrían hecho desgraciados por la bella apariencia de la justicia y la moderación, al no dar más a sus amigos que a sus enemigos, a pesar de gobernar en su propia ciudad? Pero, Sócrates, esta verdad que tú dices buscar es así: la molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando se les alimenta, constituyen la virtud y la felicidad; todas esas otras fantasías y convenciones de los hombres contrarias a la naturaleza son necedades y cosas sin valor.» (Platón, *Gorgias*, 491 d-492 c, de la traducción de J. Calonge, los subrayados son nuestros.)

favor de Platón sus denodados esfuerzos contra tales teorías tiránicas.

Las teorías calicleanas fueron *ejercidas*, cuando tuvo la ocasión (¡afortunadamente para el sistema moral elevado de la democracia su oportunidad fue muy corta!), por un espíritu tan *polimático* como indigno moralmente, Critias, en cuya tumba se grabó la siguiente inscripción, referida a él y a los otros oligarcas: «Ésta es la tumba de los nobles hombres / que sometieron bajo su yugo / al maldito pueblo ateniense».

Una de las tareas del filósofo, acaso la más importante en todo tiempo y lugar, es la de ejercer una crítica sobre las costras de la mente, las escamas de los ojos y sobre el lenguaje falseador, tanto si lo usa el poder de manera conscientemente engañadora, como si lo utilizan historiadores inconscientemente engañados. Una de las tareas filosóficas, acaso la más importante, apasionante, y peligrosa para quienes la formulamos, consiste en demoler los lenguajes sutiles de la injusticia. Mucha es nuestra extrañeza cuando algunos historiadores, al hablar de Critias, utilizan expresiones tales como «culto», «talentoso», etc., porque poseía vastos saberes positivos, o «valeroso» porque murió luchando contra los demócratas. No es valeroso quien mató, encarceló, expolió y confiscó a gran parte de la democrática Atenas, cuando como tirano estuvo en el poder; ni es culto ni talentoso quien no poseía la estética de la ética; la cultura no es acumulación de saberes positivos; la cultura es, sobre todo, la elegancia moral de la justicia. Por todo ello, contrariamente a muchos de los que han escrito sobre los sofistas, nosotros hemos utilizado la palabra «polimático», en vez de culto, a propósito de Critias. Se trata de un vocablo neutro, que significa «acumulador de saberes positivos». (Así usó el vocablo Heráclito.) Sin embargo, Critias carecía del más elevado saber: el de la justicia. ¡Qué bien expresa Filóstrato lo que acabamos de decir! «Murió a manos de Trasíbulo y sus correligionarios, que hicieron regresar de File al partido democrático; algunos opinan que al final fue un hombre íntegro, pues hizo de la tiranía su mortaja. Pero quede

claro, por lo que a mí respecta, que ningún hombre muere honrosamente por lo que él mismo eligió con deshonor; razón por la que, según creo, la ilustración de este hombre y sus obras suscitan menos el interés de los griegos, pues si la obra literaria no armoniza con los principios del autor parecerá que hablamos con lengua ajena, como las flautas» (Filóstrato, *op. cit.,* I, 16, de la mencionada traducción y edición).

La tragedia fue vehículo de difusión cultural.

VII. ¿Qué hacer con los lejanos y siempre presentes dioses?

Seguir el rastro de los dioses, adentrarse en el barroco camino de la religiosidad griega es una tarea apasionante y hermosa. Primero, aunque distantes, pues en todas civilizaciones existe un sentimiento de reverencia para con los misteriosos finísimos hilos que mueven nuestra existencia, misterio que efunde del hecho incontrovertible de la muerte, jugaban al triste juego de la guerra, codo con codo con los héroes, allá en la lejana Troya, en la guerra más bellamente mistificada y metaforizada, pues la contienda comercial se nos dijo que era un torneo por la bellísima Helena. Los dioses, que siempre existen, eran la proyección magnificada de los héroes. Famosos, porque la fama era lo que preocupaba a los héroes, omnipotentes, pues grande era el poder de Aquiles, sagaces, ya que maestro en ardides era Ulises, amadores tramposos y violentos, aunque a veces encantadores, porque los prepotentes siempre poseen la malsana libidinosidad que da la total facultad de la *posesión* de lo bello, prontos a la risa, la rabia y el perdón, pues los señores se comportan así con los siervos, receptores abusivos de dádivas, pues los que dominan son eternos recaudadores de impuestos, ya sea en monedas de oro, ora en adulaciones, legaliformadores, en fin, de sus deseos e instintos, pues el poder suele hacer ley de sus gustos. Hablamos, claro está, de «la cultura de vergüenza» (Dodds). Después, la sociedad cambió, y hubo una larga época de profun-

das transformaciones. La vida se tornó dura, sin esperanzas, esforzada y árida. Y los dioses reaparecen como consuelo. Y se crean tres *tópoi,* el *amejánico* de la caverna en la que nos hallamos, el luminoso de la otra vida, amena pradera de descanso y premio para los justos, y el Hades obscuro para los malvados. Leamos a Hesíodo. Religiosidad y moral se fusionan. Surge la *pólis,* instancia superior, pero de equilibrio inestable, pues, al decir de Heráclito, su suelo era, como siempre ha sido y es, pero esperemos que alguna vez deje de serlo, la lucha de clases antagónicas (la ley de contrarios); y a los lejanos dioses se los compromete: los usan como dioses de todo (religión estatal), lo usan como dioses de pocos (religión de clase contra la *pólis,* por parte de aquellos que desean dominarla). Por otro lado ¿quién crea el maravilloso o desgraciado *kósmos* en el que estamos instalados? Los lejanos y siempre presentes dioses. Sobre la religiosidad griega, véase: M. P. Nilsson, *Historia de la religión griega,* Bs. Aires, Eudeba, 1961; E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional,* Madrid, Alianza Editorial, 1980; W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega,* Bs. As., Eudeba, 1970.

A partir del siglo V a. C., época racionalista como hemos visto, los horizontes cambian. Y el cambio emana de diversas fuentes. Los ilustrados vieron con claridad varias cosas: la dificultad de probar por la razón y/o empíricamente la existencia de los dioses; que «el mobiliario celestial cambia según la remodelación de enseres de nuestras casas», y que la religión fue muchas veces usada ideológicamente; fue «el opio del pueblo».

Ya Jenófanes y Heráclito habían preparado el camino con sus críticas, por una parte al antropomorfismo sobre los dioses, por otra a las alharacas rituales y a la incomprensión crítico-racional de la esencia de la religión.

Para Protágoras lo más razonable es el agnosticismo. Son muchos los testimonios que nos transmiten la posición de Protágoras; así Platón, *Teeteto* 162 d; Cicerón, *De natura deorum,* I, 24, 63 y I, 12, 29; Diógenes de Oenaonda, Fr. 12, 2,

1, etc. Acaso el texto de Cicerón sea el que mejor refleja el pensamiento del sofista: «Protágoras de Abdera, eminente sofista en su época, fue expulsado, mediante un decreto, por los atenienses, de la ciudad y de todo el territorio, y se ordenó que sus libros fuesen quemados, por haber iniciado un libro con las siguientes palabras: "Sobre los dioses no puedo decir ni que existen ni que no existen"».

Diógenes Laercio, IX, 51, dice, al hablar de Protágoras: «Por lo que a los dioses se refiere, no puedo conocer ni si existen ni si no existen ni cuál sea su naturaleza, ya que a ese tipo de conocimiento se oponen muchas cosas: la obscuridad del problema y la brevedad de la vida humana».

Es muy lógica esta posición en un autor sensualista y relativista. La obscuridad del problema alude a que no podemos saber nada de los dioses mediante el conocimiento empírico ni mediante el conocimiento apriorístico. Si Protágoras hubiese creído, como Platón, en un alma indestructible, y en la otra vida, como *tópos* de sanción a la conducta moral, le hubiera sido fácil inventar algún argumento en favor de los dioses. Pero Protágoras no seguía la línea pitagórica, sino el materialismo democríteo. Sin embargo, la universalidad de la religión era un hecho, ¿por qué? La religión se convierte en fenómeno digno de ser analizado sociológicamente. Las creencias religiosas son persistentes; muchas veces, se entretejen con las arterias del miedo, los deseos, las frustraciones de los hombres, sobre todo en épocas de crisis, como las guerras del Peloponeso; otras veces, forman una bella cultura, como en el caso global de los griegos, de la que es una pena desembarazarse, y, algunas veces, demasiadas, son usadas como lanza política: así sucedió en aquel entonces. Los grupos reaccionarios atacaban a los liberales e ilustrados, acusándoles de irreligiosos. Así cayó Protágoras, así Sócrates. La influencia de Protágoras bien pudo dejarse sentir en Eurípides: denostador de la teoría del derecho del más fuerte, abogó por la igualdad y la democracia, impugnó el mantenimiento de la esclavitud, y fue el verdadero trágico en el siguiente sentido: la tragicidad era,

para él, la lucha de pasiones en el alcázar del alma del hombre, del hombre solo, privado de los dioses; éstos no eran contrapunto de ayuda o de enfrentamiento; simplemente no estaban, de tan lejanos como se hallaban; sólo eran recursos escénicos. ¿Se asustó Eurípides de la radical soledad y, por tanto, tragicidad de los humanos? Afirmamos esto, porque al final de su vida, escribe una obra distinta a las demás, las *Bacantes.* Allí, en corto diálogo (vv. 199 y ss.), se dice, reproduciendo al ambiente de la época y tomando partido por lo clásico:

> «Cadmo: No menosprecio a los dioses yo, que soy, por nacimiento, mortal.
>
> «Tiresias: Tampoco nos hacemos los sabios ante las divinidades, criticando las tradiciones de nuestros padres, que hemos heredado desde tiempo inmemorial. Ningún *argumento las derribará* por los suelos, por más que lo sabio resulte invención de los ingenios más elevados» (De la traducción de Carlos García Gual para Gredos, Madrid, 1979, vol. III).

En estas palabras, e incluso por la terminología usada —el subrayado, que es nuestro— se ha visto una crítica a Protágoras.

¿Cuál es, pues, el origen de la religión, por qué su universalidad y su persistencia? A esta pregunta se respondió de dos formas bien penetrantes. Pródico habría sostenido el origen natural y cultural de la religión y Critias habría destacado la utilización de la religión por parte del poder. Pródico habría escrito un amplio, omnicomprensivo y sistemático tratado, *Las estaciones (Hórai).* Según Nestle y Untersteiner este tratado constaría de: un elogio de la agricultura, una teoria en torno a la religión (su origen se hallaría íntimamente ligado a la agricultura y sería fundamento de la cultura y la civilización), una ética o un análisis del orden moral, cuyo núcleo sería el famoso apólogo «Hércules en la encrucijada». Sexto Empírico, *Contra los físicos,* 7, 18 (B 5 *D-K*) nos transmite: «Pródico de Ceos dice: "los antiguos consideraban dioses el Sol, la Luna, los ríos, las fuentes y, en general, todo aquello que es útil para nuestra vida; así sucedió entre los egipcios que deificaron el Nilo", y por esta razón el pan fue considerado como Deméter, el vino como Dioniso, el agua como Poseidón, el fuego como Hefaistos, y así todo aquello que reportaba utilidad».

El miedo y/o la gratitud producidos por los fenómenos naturales (por ello, más tarde, Epicuro hará denodados esfuerzos por divulgar la ciencia de la naturaleza, eliminadora de terrores) son la base y fundamento religiosos. Luego, los poderes utilizarán tales sentimientos para erigir a la divinidad como una conciencia gendarme. Así, en un drama, *Sísifo,* casi con toda seguridad de Critias, aun cuando algunos lo atribuyan a Eurípides, se ofrece una visión de la divinidad como invención humana (mejor, como utilización de sentimientos radicales humanos), invención del poder con la única finalidad de crear la más perversa de las leyes: la interior que maniata la libertad de las conciencias. Leamos los siguientes pasmosos versos:

«Hubo un tiempo en que la vida de los hombres era [*anómica*
exactamente como la de las bestias; sólo se respetaba [la fuerza;
ninguna recompensa había para los buenos, y los malvados [ningún castigo recibían;
entonces los hombres establecieron leyes, a fin de que [el derecho fuese soberano
y dominase sobre toda desmesura;
así serían castigados quienes cometieran injusticias; pero
las leyes impedían la comisión de delitos sólo [manifiestos,
pero no podían con los delitos ocultos; por eso, creo yo,
un hombre conspicuo y prudente ideó para los [mortales
el temor a los dioses, que sirviese de terror a los [malos,
aun cuando actuasen secretamente o hablasen [secretamente o incluso pensasen.
Ésta es la razón de la invención de Dios,

el cual —les dijo— goza de una vida eterna,
y ve y oye con el Espíritu (la Razón) y es capaz de juzgar
[todo tipo de actos;
su naturaleza es divina y tiene medios para ver todo lo
[que los hombres hacen,
incluso sus propósitos.
Incluso si planificas algo con sigilo,
los dioses se darán cuenta, pues tan poderosa es la razón
[en ellos».
(De Sexto Empírico, *Contra los físicos* I, 54 y Aecio I, 6, 7, 25 *D-K*.)

VIII. El lenguaje: ¿De tiranía en tiranía? Literatura, filosofía del lenguaje, gramática y retórica

La teorización sobre el lenguaje adquirió un punto desusadamente álgido en la época de la sofística. ¿Por qué?

En nuestra opinión, el interés por el lenguaje les llegó a través de varios caminos: el primero, el práctico; se trataba de una época en la que la palabra y su apropiada utilización era decisiva. Quien no supiera hablar en la *ekklesía* tenía pocas posibilidades de triunfar en la vida política. La democracia trajo como consecuencia la publicidad de los juicios y el derecho a defensa; surgen, pues, los letrados. Como no todos eran tan hábiles como Sócrates, que se defendió a sí mismo sin necesidad de que le escribiesen el discurso de defensa, como en Grecia los acusados se defendían a sí mismos, ya que no existía el abogado profesional, surgieron los letrados oficiosos; sofistas que escribían defensas para el acusado. Lógicamente, la atención al lenguaje posee originariamente una motivación pragmática. Ahora bien, quien trabaja con un material, se preocupa de indagar la esencia del mismo y se empeña en perfeccionarlo. De la retórica se pasa a la gramática. Uno de los productos culturales mas bellos de los griegos era la literatura, y elemento básico en la educación de todo ciudadano griego era el aprendizaje de las lecciones de los

grandes poetas. Pero una cosa es escribir literatura y otra reflexionar sobre ella; los sofistas, y tras ellos Platón, inician la reflexión sobre la literatura; con lo cual surge la crítica literaria.

Muchos lectores pensarán que esta ciencia es reciente; pues bien, en el siglo V a.C., se escribieron preciosas páginas de crítica literaria. Un ejemplo maravilloso de lo que decimos es la discusión entre varios personajes, pero fundamentalmente entre Protágoras y Sócrates, comentando unos versos del poeta Simónides, con una finalidad ética. Así comienza Protágoras la hermenéutica de tales versos: «Considero, Sócrates, que una parte muy importante de la educación del hombre consiste en ser buen conocedor de la poesía épica, esto es, poder entender los escritos de los poetas; lo que han compuesto correctamente y lo que no, y saber discernir y dar razón de ello cuando sea preguntado» (La hermenéutica de los versos de Simónides ocupa una gran parte del *Protágoras* de Platón, desde 338 e a 347 a; para la cita hemos usado la traducción de J. Velarde Lombraña). Dice A. Lesky: «Nos gustaría saber más sobre sus interpretaciones de poetas (habla de Hipias), en las cuales, así como en los esfuerzos análogos de otros sofistas, están los principios de la historia de la literatura griega» *(Historia de la literatura griega,* Gredos, Madrid, 1976, p. 378).

Parménides había planteado un arduo problema: ¿por qué se puede decir sólo el Ser? ¿Qué relación existe entre Ser-pensar-decir? Indagar sobre esto equivale a plantear el problema del signo, del significado y de la referencia. Por mor de la brevedad, vamos a centrarnos en Gorgias. Para quien desee profundizar en este tema, le recomendamos la obra de P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles,* Taurus, Madrid, 1981, el cap. II, «Ser y Lenguaje», pp. 93-243.

Gorgias dijo:

1) Nada existe.
2) Si algo existiese sería incognoscible.
3) Incluso si fuese cognoscible, sería incomunicable.

Puesto que nos ocupamos de la teoría lingüística, estudiaremos la última proposición. La lengua es una realidad necesaria; puede ser un medio deficiente de transmisión, pero es el menos deficiente de los que poseemos; las tesis de Gorgias abren una brecha entre, por un lado, Ser/pensamiento y, por otro, realidad/lengua.

Para Gorgias la única realidad es la realidad sensible, y todo conocimiento es conocimiento sensible. El campo de la realidad, según Gorgias, es lo visible y audible y, en general, lo sensible. Aquello con lo que nos comunicamos es el *lógos* (la lengua), pero la lengua no es lo real existente, no es *el Ser,* aunque sea *un ser.*

Los sentidos son diferentes e incomunicables entre sí; la incomunicabilidad de la realidad por la lengua es una consecuencia de la incomunnicabilidad de los sentidos. Lo que captamos por la vista o el oído es algo exterior a la vista y al oído; lo visible no puede llegar a ser audible, ni viceversa; la palabra (la lengua) *tiene realidad,* pero difiere del resto de lo real, y el medio por el que se capta lo visible es distinto de aquel por el que se captan las palabras; el discurso es una realidad audible; así pues, el discurso no capta la mayor parte de las cosas reales, «de la misma manera que unas cosas no revelan en modo alguno la naturaleza de las otras» (la traducción de esta frase la hemos tomado de la mencionada obra de P. Aubenque, p. 100).

«Si la incomunicabilidad de los sentidos tiene como corolario la incomunicabilidad del discurso y de aquello a que se refiere, ello se debe a que el discurso es una realidad sensible como las demás. Gorgias ignora el desdoblamiento en cuya virtud el discurso como realidad sensible quedaría borrado ante otra realidad significada». (P. Aubenque, *op. cit.,* p. 100). Así, dice Gorgias: «Aquello con lo que nos expresamos es el discurso *(lógos),* pero el discurso no es aquello a lo que se refiere; el discurso no es el ente; así, lo que comunicamos a los demás no es el ente, sino el discurso, que es distinto a aquello a lo que se refiere» (Sexto Emp., *Adv. Math.* VIII, 84, B 3 *D-K*). El discurso se refiere a sí mismo; el discurso es un ser, no es lo ente de lo que habla, pero es un ser; por eso, sólo se manifiesta a sí mismo.

Y entonces nos ofrece una explicación del origen del discurso que se llama *teoría del encuentro.* Usando en doble sentido la palabra *hypokeímenon,* Gorgias dice: «como el discurso es una cosa *(hypokeímenon)* y un ser, es imposible que nos revele la cosa a que se refiere *(hypokeímenon)* y el ser» (Sexto, *op. cit.,* VII, 86 B 3 *D-K,* de la traducción de P. Aubenque en *op. cit.*).

Su relación con las otras cosas, siendo como es otra cosa, no es de significación, sino de conexión o encuentro. «El discurso nace a consecuencia de las cosas que desde el exterior nos afectan, a saber, las cosas sensibles: del encuentro con lo líquido resulta para nosotros el discurso relativo a dicha cualidad; y de la presentación del color resulta el discurso que lo traduce. Siendo así, no es el discurso el que traduce lo que está fuera de nosotros, sino más bien es lo que está fuera de nosotros aquello que resulta revelador del lenguaje» (Sexto, VII, 85 B 3 *D-K*; hemos usado la traducción de P. Aubenque en la mencionada obra).

¿Cómo nos entendemos, entonces? La situación se presentaría, más o menos, de la siguiente forma. Las *diferenciadas* cosas sensibles del mundo exterior se presentan a nosotros, nos afectan, crean impresiones *diferenciadas* en nosotros, y hablamos de esas impresiones; lo que está fuera de nosotros fuerza nuestro lenguaje; si otro posee las mismas percepciones que yo, cuando yo pronuncio una palabra, entonces se produce la comunicación. Habría, pues, un encuentro entre realidades sensibles y el lenguaje por ellas motivado y otro encuentro entre diversas personas que han tenido idénticas experiencias.

«Así pues, es la percepción que el otro tiene de la cosa lo que da sentido, para él, a nuestras palabras, y no el hecho de que éstas tengan una significación intrínseca: no hay ni comprensión ni, hablando con propiedad, transmisión o comunicación, sino sólo un encuentro accidental en cuya virtud nuestras palabras, en vez de perderse, resultan asumidas por otro a cuenta suya, es decir, como expresión de su propia experiencia» (P. Aubenque, *op. cit.,* p. 101).

Estas teorías son de una sorprendente modernidad, y dichas reflexiones debían ser de una gran sutilidad para las gentes de la época. Siempre pasa mucho tiempo para que las reflexiones filosófico-científicas adquieran carta de naturaleza y sean asumidas por las mentalidades corrientes. Ésta debe ser una de las razones por las cuales los sofistas adquirieron fama de charlatanes. El ambiente de la época y la extrañeza y oposición (la oposición suele surgir de la incomprensión) ante tales sutilezas están muy bien expresados en *Hipólito* de Eurípides. La palabra «sofista» había adquirido ya mala prensa.

¿Qué pretendía Gorgias? Dice P. Aubenque: «La argumentación de Gorgias supone, por último, el carácter substancial, cerrado sobre sí mismo, del discurso. Ahora bien: si éste no permite la *comunicación,* pues nada tiene que comunicar, al menos autoriza y facilita la coexistencia con otro. Así se sustrae Gorgias a la inconsecuencia en que habría incurrido si hubiese pretendido, en su tratado *Sobre el No-Ser,* minar aquel terreno sobre el cual cimentó su carrera de orador y sofista. Entendido de ese modo, el tratado *Sobre el No-Ser* no tendría por objeto establecer la imposibilidad del discurso, sino sólo la especificidad de su campo, que es el de las relaciones humanas, y no el de la comunicación del ser. "De resultas —escribe Dupréel— el arte de la palabra se sustrae a la tutela doctrinal de la *ciencia de las cosas.* No será cierto que, a fin de sobresalir y alcanzar el éxito, haya que pasar por la escuela de quienes pretenden explorar la naturaleza y explicarnos lo que es el ser —*Les sophistes,* p. 73—." El discurso, siendo él mismo un ser, no puede expresar el Ser; pues expresar quiere decir, en cierto modo, ser otra cosa de lo que es: realidad sensible, pero también *signo* de otra realidad. Gorgias ha llevado a sus últimas consecuencias coherentes una concepción y una práctica del lenguaje que ignoran aún su función de significante: no por ello el lenguaje pierde valor pero, como no es el lugar de relaciones significativas entre el pensamiento y el ser, resulta sólo instrumento de relaciones *existenciales* (persuasión, amenaza, sugestión, etc.) entre los hombres» (P. Aubenque, *op. cit.,* pp. 101-102).

Con la lengua no podemos hallar la verdad objetiva. ¿Qué valor tiene, entonces, la lengua? Mucho. El concepto de verdad objetiva es substituido por el de verdad relativa o circunstancial. Por esta razón Platón y Aristóteles criticaron tan duramente a los sofistas; Aristóteles escribió contra algunos de ellos los *Argumentos sofísticos,* y el Académico, muchos diálogos; destacaremos *Teeteto* y *Sofista.* Las subjetividades son diferentes; la comunicación objetiva, por tanto, es imposible.

Pero la lengua actúa, qué duda cabe. ¿Cómo? ¿En qué consiste el *lógos*? «La lengua es un poderoso, que con un cuerpo pequeñísimo y muy sutil realiza obras absolutamente divinas», dice Gorgias. ¿Cómo usarla? ¿Para qué sirve? «En esta imposibilidad de comunicación a causa de las diferentes subjetividades de cada uno se nota la influencia de la teoría de la relatividad humana de Protágoras. Es aquí donde de nuevo se encuentran ambos sofistas desde su coincidencia en que el conocimiento no es otra cosa que la experiencia sensible o la sensación» (E. Gangutia Elícegui, *op. cit.,* p. 22).

Las experiencias tanto socio-legales (Protágoras) como individuales (Protágoras y Gorgias) son subjetivas y sensibles principalmente. El hombre de acción, mediante la palabra, puede, con la previsión de cuál es el estado de ánimo de los otros, porque precisamente el orador también ha vivido la misma situación en idénticos momentos, influir en los demás. Así, mediante la palabra se consiguen efectos psicológicos y políticos importantes. No es, pues, extraño, como vimos a propósito de Antifonte, que los sofistas iniciasen el psicoanálisis y también lo que hoy día se llama influencia política en las masas. Los pretendidamente objetivistas políticos, como Platón, atacarán el lenguaje de los sofistas como «lenguaje de poder»: Pero todos, unos (sofistas) y otros (Platón y Aristóteles), en sus continuidades y polémicas, crearon la estupenda y nunca repetida floración cultural griega; muy bien lo ha destacado el profesor Emilio Lledó:

«El modelo metodológico de la filosofía surgió en Atenas

como fruto de un estímulo colectivo, como resultado de un diálogo en el que el lenguaje fue el primer suministrador de problemas, el campo fundamental de experimentación. La filosofía de Platón, alimentada por el suelo histórico concreto del que emergía, por toda aquella jugosa y contradictoria herencia de mitos, tradiciones, discusiones en torno a la justicia, a la organización de la ciudad, etc., tuvo que seguir, necesariamente, el esquema desarrollado por los sofistas» (E. Lledó, *El epicureísmo,* Barcelona, Montesinos Editor, 1984, p. 37).

El lenguaje lógico-ontológico de Parménides iniciaba una tiranía: sólo se podía expresar lo que se podía expresar de una única manera. *Sólo existía el lenguaje racional del Ser.* ¿Es tiránico el lenguaje en los sofistas, en Gorgias? Puede parecer que sí, si se lee el «Elogio de Helena». Pero no lo es, y la imputación platónica de «Lenguaje de poder», es decir, tiránico, al lenguaje de los sofistas es falsa. Porque las diferenciadas subjetividades posibilitan que uno pueda resistirse a la mágica influencia del lenguaje.

El lenguaje puede convencer, eliminar el miedo y el dolor, inducir a la compasión. La influencia de la medicina era decisiva en aquel tiempo; por ello Gorgias, fiel además a su teoría de la oportunidad *(kairós),* dirá que el discurso *(lógos)* es algo muy semejante a los fármacos que se emplean con los enfermos; así como las medicinas se utilizan variadamente según el tipo de enfermedad y ateniéndose al tipo y constitución diferenciados de los enfermos, de la misma manera el *lógos,* para que produzca el efecto de persuasión que se desea, debe usarse en el *momento oportuno,* atendiendo a qué hay que decir y a quién se le dice y en qué circunstancia se le dice. «Las palabras oportunas basadas en un conocimiento de los fallos psicológicos del otro son *hechizos* que cambian el alma de la persona afectada. La verdad objetiva no interviene en absoluto y la palabra persuasiva actúa como la violencia. Helena convencida con palabras sufre una violencia igual que si hubiese sido raptada por la fuerza... Se llega a la conclusión

de que el que convence, en cuanto ejerce esa *apáte* (engaño) injustamente, abusa de su fuerza y obra mal, pero la persona convencida, aunque cometa una acción aparentemente mala, está eximida de culpa, ya que es como si fuera obligada por la violencia» (E. Gangutia Elícegui, *op. cit.,* pp. 22-23).

Pero Gorgias (nos lo dice Platón en su diálogo *Gorgias* 457a-458b) se cuida muy bien de afirmar que la palabra se puede emplear injustamente o justamente. La culpabilidad radica en cómo se aplica el *lógos,* no en el *lógos* en sí.

Los conocedores de Platón sabrán cuánto criticó el arte. Muchas son las razones de tal crítica, pero una de ellas, y no la menos importante, radica en que el arte es un tejedor, hacedor y enhebrador de ilusiones. Y Platón pretende oponer a la ilusión la objetividad de la verdad. La teoría lingüística de Gorgias engarza con la teoría general del arte. El arte intenta producir ilusión, pero también agradabilidad a los sentidos. Siempre ha sido un reto para la razón humana captar, comprender qué sea la realidad; siempre resta la diabólica duda de que lo captado y definido no sea la verdadera realidad. De ello era plenamente consciente Gorgias y por ello piensa que acaso el bello arte sea la mejor manera de acercamiento a la más bella aún realidad, nunca en su plenitud agotada. La oposición Hegel-Nietzsche ya era rabiosa polémica entre los sofistas y Platón; por eso el Académico desconfía (¡*Carta VII*,! 341e-344 d) tanto de la escritura.

Dice Gorgias: «La singular belleza de las cosas, que se halla escondida, se muestra cuando (y precisamente porque) expertos pintores no pueden representarla con sus probados colores. Su mucho esfuerzo y gran fatiga dan prueba maravillosa de la magnificencia de lo oculto. Y si, etapa tras etapa, alcanzan una meta, ellos en su silencio le conceden la corona de la victoria. Lo que ninguna mano puede asir y ningún ojo ver, ¿lo podrá expresar la lengua o el oído sentir?» (B 28 *D-K*; en la traducción alemana de Ryssel de un fragmento greco-siríaco).

El rígido lenguaje parmenídeo es roto por Protágoras en sus «Discursos demoledores». E. Gangutia Elícegui efectúa

una muy adecuada lectura lingüística (*op. cit.,* p. 24) de la famosa frase «el hombre es la medida de todas las cosas» (B 1.7 *D-K*). Y cita a Adrados, quien dice de tal frase que «tiene una traducción lingüística. El significado del signo está en función de aquel individuo o grupo humano que lo enuncia... El pasaje protagórico del *Teeteto* (166 d) en que aparece esta doctrina niega a las palabras un valor universal de verdad. Ésta es una consecuencia de la epistemología protagórica cuya base lingüística consiste en la admisión de la existencia de diversos significados de una misma palabra para diversos hombres o sociedades humanas» (R. Adrados, F., Revista de Occidente, núm. 99, pp. 302 y 303).

«A pesar de su relativismo, Protágoras creía que había un *orthos lógos,* un razonamiento objetivo. El sofista es el único capaz de establecerlo, el capaz de llevar de significados que pueden ser verdaderos, pero que deben descartarse, al significado correcto: el que puede, según la frase tan repetida como alterada muchas veces, "convertir en fuerte el argumento débil", es decir, hacer aceptar el significado que a algunos les parece incorrecto. El *lógos* es común a todos los hombres y de ahí la posibilidad de un significado con valor, a pesar de todo, general» (Adrados, F. R., *op. cit.,* R O, pp. 303-304).

Protágoras se lanza por el camino de perfeccionar la lengua como un sistema; de ahí nace la *orthopeía.* Dividió los verbos en tiempos y los géneros en masculino y femenino. Estamos en el alba de la Gramática. ¿Cómo no recordar a Pródico en su esfuerzo de clarificaciones semánticas? Merece la pena citar un famoso pasaje del *Protágoras* de Platón:

«Una vez que Critias dijo esto, prosiguió Pródico:

—Me parece, Critias, que hablas como es debido. Conviene que quienes asisten a estas disputas presten a ambos disputantes *atención común,* pero no *igual*; porque no es lo mismo: Conviene *escuchar* a ambos en común, pero no *apreciar* por igual a cada uno, sino más al *más sabio, y menos al más ignorante.* Yo también os pido, Protágoras y Sócrates, que condescendáis el uno con el otro y que, respecto de las cuestio-

nes, *disintáis* entre vosotros, pero no *riñáis*: Disienten pero con benevolencia, los amigos de los amigos, riñen en cambio, los adversarios y los enemigos entre sí; de esta manera, tendríamos una conversación excelente. Pues vosotros, los hablantes, recibiríais así toda la *aprobación* de quienes os escuchamos, no ya nuestras *alabanzas*; porque la aprobación proviene de las almas de los oyentes sin decepción; la alabanza verbal, en cambio, proviene, con frecuencia, de la opinión de los mentirosos. Por nuestra parte, nosotros, como oyentes, nos sentiríamos, así, llenos de *alegría,* no ya de *placer*; porque siente alegría quien aprende algo y quien concibe una idea con la propia mente; siente placer, en cambio, quien come algo o experimenta alguna otra sensación agradable con el propio cuerpo.

—Cuando Pródico hubo dicho esto, casi todos los presentes le aplaudieron» (Platón, *Protágoras* 337 a-337 d; de la traducción de J. Velarde Lombraña; los subrayados son nuestros).

¿Cómo no referirnos, como colofón, a Gorgias, quien trabajó cuidadosa y artísticamente el lenguaje, iniciando la verdadera oratoria? Figuras retóricas, como las apóstasis, las paradojas, las prosbolés, las metáforas, alegorías, hipálages, hipérbaton, etc., fueron puestas en circulación por el gran sofista, el artista del lenguaje: eso es la oratoria. Recomendamos la lectura del «Elogio de Helena» y la «Defensa de Palamedes», ambos de Gorgias. En ellas se puede ver un modelo de oratoria y retórica.

La tesis de G. Thomson (*Los primeros filósofos,* Bs. Aires, 1975, traducción de Alfredo Llanos) afirma que la retórica hunde sus raíces en la lengua litúrgica primitiva.

«¿Qué origen tiene este estilo? Norden suponía que Gorgias se había servido de Heráclito como modelo, pero esto no es seguro. Gorgias no fue el fundador de la escuela siciliana de retórica. Fue precedido por Empédocles de Agrigento y Corax y Tisias de Siracusa —véase D. Laercio, 8, 58-9 y Quintiliano, 3, 1.8—. La alternativa es aceptar que todos dependen de una

fuente litúrgica común. Gorgias y sus antecesores realizaron por la retórica lo que Estesícoro efectuó en la lírica coral: ellos se posesionaron de la vieja forma litúrgica, la despojaron de su marco ritual y la secularizaron como forma de arte» (pág. 154).

En nuestra opinión, esta tesis es cierta. G. Thomson la argumenta con abundantes ejemplos. La novedad radica en la secularización, perfeccionamiento, así como en la nueva orientación que se confirió a la retórica.

Tratados los temas más substantivos de la sofística, pasemos a ocuparnos de un enigmático personaje: Sócrates.

Plano del Pireo. Los atenienses tuvieron el acierto de abrir su espacio con un gran puerto, el Pireo, verdadero pulmón económico que posibilitó el engrandecimiento comercial de Atenas.

IX. Sócrates

1. *Reflexiones de aproximación*

> «Hay personas que hacen dificilísima la tarea de describirlas con sus rasgos más característicos y típicos. Y son ellas las que solemos llamar gentes vulgares, comunes, las que constituyen, en efecto, la inmensa mayoría de la sociedad.» (Fedor Dostoiewsky, *El idiota*)

No así Sócrates. Sócrates fue un ciudadano ágrafo. Y es de todos conocido que Sócrates fue condenado a muerte por un régimen democrático. Se nos suscitan, de inmediato, dos preguntas: ¿Por qué quien nada escribió ha adquirido tal importancia a lo largo de la historia? La segunda podría formularse así: ¿Era Sócrates un reaccionario, puesto que fue condenado y ejecutado, tras un proceso legal, por un régimen democrático? Clarificar la «cuestión socrática» implica un análisis detallado de la historia de la organización y dinámica socio-políticas de Atenas en la época socrática. Seremos sucintos, siempre y cuando ya hemos recreado el contexto histórico, al tratar de los sofistas.

Otra pregunta sería ¿qué semejanzas o desemejanzas existen entre Sócrates y los sofistas?

Sócrates nace en el 470 a.C., su madre era una comadrona, de nombre Fenérates. Su padre respondía al nombre de Sofronisco, el cual, según la tradición alejandrina, habría sido escultor. Fue, se dice, discípulo de Anaxágoras y Arquelao, frecuentó a los sofistas y a los políticos ilustrados, tales como

Pericles, y se dejaba caer por las cultas tertulias de la elegante Aspasia, amante de Pericles, y de la cual se decía que «de cintura hacia arriba era una señora, de cintura hacia abajo una diosa». No cumplía Aspasia el dicho de Heráclito de que «el camino arriba y abajo es uno y el mismo». ¿O lo cumplía? Cuestión de dialéctica estética y de gustos, por supuesto.

Como Sócrates no escribió nada, tenemos que rastrear su personalidad y sus doctrinas por caminos sesgados, a través de Platón, Jenofonte, Aristófanes, Aristóteles, Polícrates, etc. Se le exaltó en la Antiguedad (Platón y Jenofonte) y fue denostado antaño (Aristófanes y Polícrates). La posteridad ha seguido los mismos derroteros: o es presentado como el hombre ideal o es rebajado a la situación de un amante de oligarcas, justamente condenado a muerte, por lo tanto, por los demócratas.

El cristianismo hizo de Sócrates y su doctrina el estandarte de una sabiduría cristiana; Sócrates sería algo así como un precursor pagano de la visión cristiana de la vida. Renacentistas, ilustrados y románticos han erigido la figura de Sócrates como paradigma de la razón, el valor, la reivindicación de la conciencia autónoma frente a las presiones complejas, cruzadas y opresivas de la sociedad; Nietzsche lo denostó rabiosamente. Como vemos, desde la Antigüedad hasta nuestros días le ha competido a Sócrates el ser controvertida figura.

La vida de Sócrates transcurre entre los años 470 a.C. y 399 a.C., año en que bebe la cicuta. Sócrates asiste, pues, a los siguientes acontecimientos: vive la época de Pericles y, por tanto, el pleno desarrollo de la democracia ateniense, así como conoce gran parte de la producción de los sofistas; las traumáticas guerras del Peloponeso, libradas entre Esparta y Atenas (del 431 a.C. al 404 a.C.); el régimen de Cleón, sucesor de Pericles en 429 a.C. e instaurador de una democracia popular radical; la paz del oligarca Nicias (421 a.C.), prontamente quebrantada por Alcibíades que reinstaura la democracia, personaje inclasificable, ya aliado de los demócratas, ora traidor a su patria, uno de tantos que actúa y pone sus acciones al servicio de sus intereses (Alcibíades fue amigo y discípulo

de Sócrates); el corto triunfo, en el 411 a.C., de la oligarquía; restauración de la democracia (411 a.C.), comandada por Alcibíades; el asedio y capitulación de Atenas y la instauración de un régimen oligárquico sanguinario y títere de Esparta (el gobierno de los Treinta tiranos, en el 404 a.C.); y la reinstauración de la democracia en el 403 a.C. Precisamente esta democracia reinstaurada por Trasíbulo, Trásilo y Ánito condena a muerte a Sócrates en el 399 a.C.

2. *Visiones antagónicas. El enigma de la personalidad de Sócrates*

Habría que contemplar dos variables, para entender por qué se condenó a muerte a Sócrates: una política, sociocultural la otra. La variable política diría que Sócrates fue maestro de oligarcas e incluso de traidores a Atenas (Alcibíades) y amigo de negros tiranos (Critias). El mismo Platón, apologeta exaltado de Sócrates, lo muestra rodeado de oligarcas, sofistas y adinerados personajes: Critias, Alcibíades, Gorgias, Caliclés, etc.; sólo contaba un amigo demócrata, Querefonte. Pero hay datos que no cuadran: también estuvo a mal con los Treinta tiranos. Critias le impidió hablar y actuar en público. Y se opuso a los Treinta cuando, con el fin de asociarlo a su política, le encargaron prender a un ciudadano, León de Salamina. Sin embargo, los demócratas que condenaron a muerte a Sócrates eran moderados y nada fanáticos. Así lo reconoce todo el mundo, incluidos Platón y Aristóteles. Estos demócratas fueron los que, por vez primera en la historia, concedieron una amnistía política.

Platón, refiriéndose a los demócratas que condenaron a Sócrates, dice: «Ocurrían desde luego también bajo aquel gobierno, por tratarse de un período turbulento, muchas cosas que podrían ser objeto de desaprobación; y nada tiene de extraño que, en medio de una revolución, ciertas gentes toma-

ran venganzas excesivas de algunos adversarios. No obstante, los entonces repatriados (se trata de los desterrados del partido democrático, que recuperaron Atenas bajo la dirección de Trasíbulo y Trásilo) observaron una considerable moderación» (Platón, *Carta VII,* 325 b; de la traducción de Margarita Toranzo para Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970). Léase también *La Constitución de Atenas* de Aristóteles. Alcibiades y Critias habían muerto ya, pero los demócratas no podían sentirse seguros, si vivía un hombre que había ejercido notable influencia sobre aquellos activos antidemócratas. El instigador del proceso contra Sócrates, Ánito, ni era un fanático político ni religioso (no olvidemos que, entre otras cosas, a Sócrates se le acusó de impiedad), pues ni trató de resarcirse de las fuertes pérdidas personales monetarias que sufrió en la época del triunfo de los Treinta tiranos —y Ánito fue el principal promotor de la supramentada amnistía política— ni persiguió a nadie por motivos religiosos; así, el mismo año de la acusación de Sócrates por impiedad, ayudó a la defensa de un orador, Andócides, que también había sido procesado por impiedad.

Como es sabido, Ánito no desempeñó el papel de acusador formal; de tal menester se ocupó un personaje secundario, Meletos; pero Ánito fue el verdadero promotor, la mano fuerte en la sombra. Se puede sostener que la intención de Ánito no era que Sócrates muriese. Dada la especificidad de los juicios en Atenas, en los que el acusado podía hacer ante el tribunal una contrapropuesta a la propuesta del acusador, Ánito esperaba una razonable conducta de Sócrates, pensando que propondría para sí o una multa o el destierro. Sócrates, para pasmo de los jueces y de todos, actuó con arrogancia. Negó las acusaciones que se le imputaban y rechazó toda solución de compromiso. Tal conducta *pareció* arrogante, pero, en el fondo, no lo era; se trataba de la conducta consecuente de un radical de sus ideas. Propuso con toda seriedad que, puesto que había sido un benefactor espiritual de la *pólis,* debería recibir el premio más excelso: ser mantenido, de por



Cicerón (Tusculanas, V, 4, 10) dijo que Sócrates hizo bajar la filosofía desde el cielo, la estableció en las ciudades, la introdujo en los hogares y la convirtió en instrumento necesario para la investigación sobre la vida, la moral, el bien y el mal.

vida, por el Estado, en el Pritaneo, premio reservado a los vencedores en las Olimpiadas y a los generales salvadores de la ciudad. Tal actuación enojó a los jueces y le condenaron. Ésa era la propuesta de Meletos: pena de muerte.[1] ¿Por qué se condenó a la pena capital a Sócrates? Resumiremos mucho, mas diremos lo esencial.

En la mencionada *Carta VII*, Platón dice algo curioso, precisamente después de haber alabado la conducta de los demócratas. «Pero *dio también la casualidad* de que algunos de los que estaban en el poder llevaron a los tribunales a mi amigo Sócrates, a quien acabo de referirme, bajo la acusación más inicua y que menos le cuadraba: en efecto, unos acusaron de impiedad y otros condenaron y ejecutaron al hombre que un día no consintió en ser cómplice del ilícito arresto de un partidario de los entonces proscritos, en ocasión en que ellos padecían las adversidades del destierro» (325 b-c de la mencionada traducción de Margarita Toranzo. El subrayado es nuestro).

¿Qué quiere decir «dio la casualidad»? En primer lugar, que no fue un proceso sólo político. También lo fue, pero había más razones. La acusación de impiedad se debió a que no se podía incoar un proceso político, en virtud de la mencionada amnistía. Fue, *en parte*, una excusa, pero, ¿por qué se escogió la acusación de impiedad y no otra? Pronto lo veremos. «Dio la casualidad» quiere decir que confluyeron una serie de complejas variables en contra de Sócrates. Sócrates era un personaje atípico e incómodo. Tenía mala fama. Él mismo lo dice en la *Apología de Sócrates* de Platón: «En efecto, desde antiguo y durante ya muchos años, han surgido

1. El sistema judicial ateniense funcionaba exactamente de la siguiente forma: Después de hablar los acusadores y el acusado, había una primera votación. Tras ésta hablaba de nuevo la acusación para justificar la pena que había propuesto. Luego, el acusado hacía la contrapropuesta. En la primera votación, decidida ya la culpabilidad de Sócrates, 281 votos fueron condenatorios y 220 de absolución. La postura de Sócrates en su contrapropuesta hizo que las cosas variaran. Nadie podía pensar en que se le iba a condenar a muerte. En la segunda votación 360 votos fueron condenatorios y 141 absolutorios.

ante vosotros muchos acusadores míos, sin decir verdad alguna, a quienes temo yo más que a Ánito y los suyos, aun siendo también éstos temibles» (18 b, de la traducción de J. Calonge, para Gredos, Madrid, 1981).

¿Por qué tenía mala fama? Al hablar de los sofistas, hemos visto cómo había una lucha entre racionalistas e ilustrados contra clericales y reaccionarios. Y si al hablar de los sofistas nos referimos a ellos como ilustración, hay que decir que constituían un grupo pequeño. Generalmente los progresos políticos liberales, racionalistas y progresistas, no cambian de inmediato las mentalidades de las gentes. Influyen a largo plazo. Quiérese decir con ello que la sociedad ateniense seguía siendo medrosa y telúricamente religiosa y temerosa de la religión. Y quiérese decir también que los conservadores, que veían con malos ojos las transformaciones, aquellos que habían quemado los libros de Protágoras, azuzaron los venenos contra Sócrates. Lo mezclaron con los ateos y sofistas. Así Aristófanes. «Lo más absurdo de todo es que ni siquiera es posible conocer y decir sus nombres, si no es precisamente el de cierto comediógrafo» (*Apología* 18 d, de la mencionada traducción).

¿De qué le acusaba la mala fama propalada? De corromper a los jóvenes. Ello quiere decir que les enseñaba unos valores que no eran los socialmente aceptados, ni por los rancios aristócratas, ni por los ricos de nuevo cuño. Unos y otros propugnaban para sus hijos una *areté* de triunfo social. Y Sócrates los apartaba de tal camino. Los apóstoles suelen ser incómodos, aunque busquen y prediquen la verdad. Hay que tener mucho tacto y elegancia para ser apóstol. Y Sócrates parece que carecía de tacto. El oráculo de Delfos le dijo que era el más sabio de los hombres. Sócrates, racionalista, no lo creyó e inició una investigación para comprobarlo. Al final de las pesquisas quedó asombrado. Interrogó a políticos, poetas y artesanos. Él sabía que no sabía nada, pero su pasmo fue inmenso cuando se percató de que los interrogados tampoco sabían nada; no sabían ni sus profesiones, pero se vanaglioria-

ban de conocerlas a la perfección. Él les mostraba su ignorancia (la de ellos); el resultado fue que se ganó un odio extendido. Nunca ha sido táctico atacar los intereses corporativistas; se cierran en banda y se autoprotegen denodadamente.

«Como consecuencia de esto me han acusado Meleto, Ánito y Licón; Meleto, irritado en nombre de los poetas; Ánito, en el de los demiurgos y de los políticos, y Licón, en el de los oradores.» (*Apología* 23 e-24 a; de la mencionada traducción.)

A todo esto se refiere Platón con la expresión «dio la casualidad». Como se ve, el problema no era, en nuestra opinión, sólo político, sino sociológico también. Sócrates no era un sofista; tampoco un filósofo de la naturaleza como Anaxágoras. Sin embargo, en *Las Nubes,* Sócrates es criticado como el paradigma sintetizador del filósofo naturalista y del sofista. ¿Por qué centró el comediógrafo en Sócrates tal crítica y no introdujo en escena a Anaxágoras, Protágoras o Diógenes de Apolonia? Puede que Aristófanes, tradicionalista y reaccionario, desease criticar todas las tendencias innovadoras de la época, centrándolas en un solo personaje. Pero la pregunta debe ser, ¿por qué Sócrates?

Sócrates era una personalidad difícilmente catalogable. Y era el enemigo doméstico, era la oveja negra de la gran familia ateniense. Al fin y al cabo, los sofistas eran extranjeros, y no eran tan impertinentes como Sócrates. Nos hallamos ante una muy curiosa circunstancia: el tradicionalista y conservador Aristófanes, con la negativa visión que propagó de Sócrates, preparó el terreno para que éste fuese condenado a muerte por un régimen progresista.

3. *Lo siempre válido de Sócrates*

El mismo Platón nos presenta a Sócrates rodeado de sofistas y oligarcas. Pero, en nuestra opinión, no era ni lo uno ni lo otro. Sócrates no recibía dinero por sus enseñanzas o pláticas.

Tampoco Platón recibía dinero por sus enseñanzas, pero el Académico era acomodado; no así Sócrates: se trata de una gran diferencia. Y tampoco era un oligarca: él era pobre. Tampoco ideólogo de oligarcas. Sócrates tenía amigos poderosos, y pudo huir de la cárcel, una vez condenado. No lo hizo y bebió la cicuta. ¿Por pura arrogancia? Casi nadie, pudiendo evitarla, acepta la muerte por arrogancia. Y menos los hombres de derechas. En un precioso diálogo, *Critón*, Sócrates se nos muestra como un legalista; dice que se debe cumplir la ley a todo trance. Si ésta es inadecuada, hay que transformarla, pero no transgredirla. No era un filibustero adulador, ni era un laconófilo. Luchó por su patria, Atenas, y, salvo para ir al campo de batalla, nunca salió de su amada ciudad. No era un Alcibíades cualquiera, tránsfuga de ideas y países.

Lo siempre válido en Sócrates, aquello que lo eleva por encima de lo puramente político, circunstancial, consiste en que respeta profundamente la ley, las leyes de su ciudad; Sócrates empalma con una antiquísima tradición griega, con la tradición legal-constitucionalista, iniciada con Solón; Sócrates no podía tolerar un Estado *anómico*; y, además, aceptaba los dictámenes de las leyes de su ciudad; propugnaba cambiarlas, bien es verdad, pero evitaba todo tipo de desobediencia. Si leemos la *Apología de Sócrates* y *Critón* de Platón, diálogos en los que se refleja a la perfección el pensamiento y la posición de Sócrates, por un lado, y *La República de los Atenienses* del Pseudo-Jenofonte (posiblemente sea de Critias) por otro, se observará de cuán distinta manera se canalizaban dos desencantos: Sócrates, desde el amor a su ciudad, intenta reformarla; el autor del libelo *La República de los Atenienses*, aun siendo un lúcido analista y reconociendo la eficacia de la democracia, instiga a subvertirla por la fuerza. Lo que efunde de válido en Sócrates es la entrega a la verdad de sus ideas: vive pobre, frente a las ganancias de los sofistas, que no son criticables, pero son ganancias al fin y al cabo, y, sobre todo, lo que Sócrates lanza al viento de los tiempos como esencialmente válido es el hecho de morir por sus ideas,

sin aceptar compromisos ni claudicación alguna. Sócrates buscaba la verdad, es decir, perfeccionar la *pólis*, superar lo que de negativo tienen las situaciones contingentes. Pero Sócrates estaba alumbrando un pensamiento bastante incómodo para los griegos: aquel que dice que *quizá* las buenas realizaciones y los espléndidos logros, de los que los griegos estaban orgullosos, no fuesen nada comparados con la otra vida. Las últimas palabras de la *Apología de Sócrates*, además de sobrecogedoras, son reveladoras de lo que decimos.

«Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quien de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios.» (*Apología* 42 a; de la mencionada traducción y edición.)

Esta idea no es nueva: órficos, pitagóricos, Sófocles, etc., la mantuvieron. Por supuesto, será Platón quien eleve a las más altas cotas del trascendentalismo. La idea era vieja, la idea era ineficaz, en el sentido de que la trascendencia era una fuga tras el acabamiento de esta vida, y si se pretendía reformar la *pólis* desde la religión, como es el caso de los pitagóricos, se trataba de grupos cerrados y reducidos, pero que, especialmente en Atenas, no tuvieron fuerte vigencia; hogaño, en el caso de Sócrates, la idea tenía visos de ser eficaz: Sócrates era un genuino ateniense.

Los sofistas eran críticos de la religión; chocaron con el «conglomerado heredado», hábilmente manipulado por los tradicionalistas. Sócrates era profundamente religioso, pero portador de una religión extraña a los griegos; se trataba de una religión cruce de trascendencia superadora de la *pólis*, de la religión del Estado. Sócrates se cuidaba mucho de cumplir con todos los preceptos religiosos; fue en vano, pues la gente se percató de lo atípico de la nueva religión.

Los sofistas se alineaban en las filas de los progresistas y de los ilustrados o en las de los oligarcas reaccionarios. Las posiciones, pues, estaban claras. Pero Sócrates era incómodo para todos: oligarcas y progresistas. Su doctrina de la religión individual, que buscaba reformular la *pólis* desde

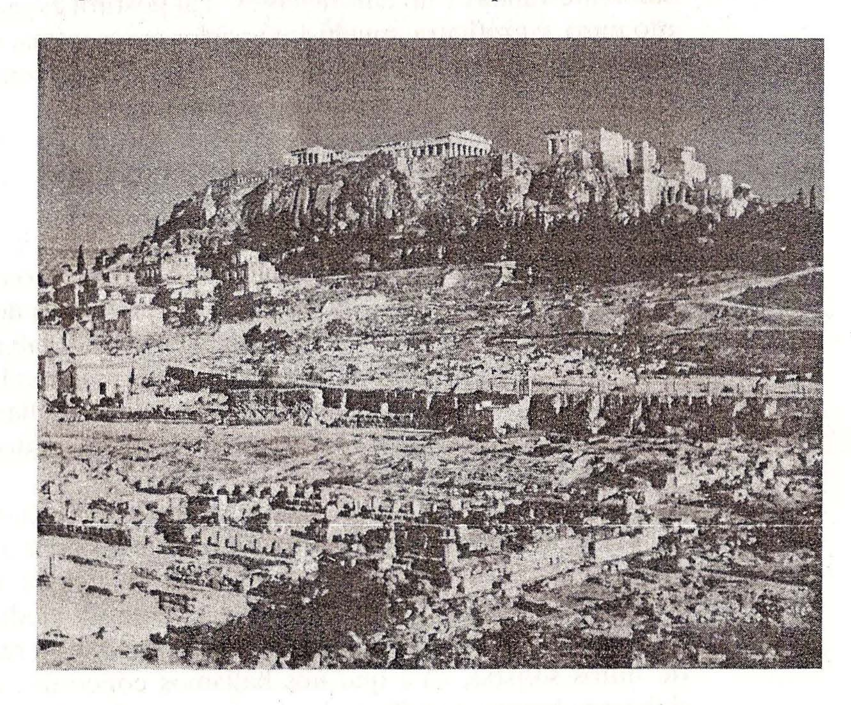
El sofista de muchos saberes y habilidades

Sócrates: «Tú eres con mucho el hombre más sabio en la mayor parte de ellas (de las ciencias), según te oí yo ufanarte una vez en el ágora, en las mesas de los cambistas, cuando exponías tu envidiable y gran sabiduría. Decías que en cierta ocasión te presentaste en Olimpia y que era obra tuya todo lo que llevabas sobre tu cuerpo. En primer lugar, que el anillo —por ahí empezaste— era obra tuya porque sabías cincelar anillos; que también el sello era obra tuya, y asimismo el cepillo y el recipiente del aceite que tú mismo habías hecho; después decías que el calzado que llevabas lo habías elaborado tú mismo y que habías tejido tu manto y tu túnica. Lo que les pareció a todos más asombroso y muestra de tu mucha habilidad fue el que dijeras que habías trenzado tú mismo el cinturón de la túnica que llevabas, que era igual a los más lujosos de Persia. Además de esto, llevabas poemas, epopeyas, tragedias y ditirambos; y en prosa habías escrito muchos discursos de las más variadas materias. Respecto a las ciencias de que yo hablaba antes, te presentabas superando a todos, y también, respecto a ritmos, armonías y propiedades de las letras, y a otras muchas cosas además de éstas, según creo recordar. Por cierto, se me olvidaba la mnemotecnia, invención tuya, según parece, en la que tú piensas que eres el más brillante.» (Platón, *Hipias Menor*, 368 b-e, de la traducción de J. Calonge para Gredos, Madrid, 1981.)

la verdad y la justicia, suponía una visión que superaba su época.

En la doctrina de Sócrates hay una misteriosa palabra, que es la clave, *daímon*. Sócrates se refería continuamente a un demonio interior que le indicaba, siempre certeramente, que debía hacer y que no. Seguir a ese *daímon* (demonio, dios, voz interior, y que nosotros traduciremos por conciencia) suponía ir por el derecho camino de la verdad.

Edipo poseía muchos saberes, mas no el principal, el del conocimiento de la esencia compleja del hombre, patentizada en las confusas relaciones de su persona y allegados; pero el héroe se empeña en hallar la verdad, a pesar de que la vislumbra terrible; cuando la encuentra, se hunde los ojos. ¡Tan angustiosa era esa verdad! Sócrates poseía el saber esencial: al



El ágora de Atenas. El centro de Atenas fue el ónfalos de la práctica filosófica de Sócrates, quien, a no ser para defenderla, nunca salió de su amada ciudad.

intentar difundirlo, se encuentra con la oposición del entorno. Y muere. Se trata de una real tragedia, saldada trágicamente con la muerte del héroe. Se produjo un enfrentamiento de legalidades.

Los griegos eran cuidadosos con la religión, pero, sobre todo, en el aspecto ritual. La religión consistía más en un elenco de ritos que en sinceras creencias. Sócrates siempre fue muy cuidadoso cumplidor de los ritos religiosos, pero afirmaba que la verdadera pauta de conducta debía dimanar de la conciencia, de la que brotaba toda actuación justa. Todos sabemos, dentro de nosotros, lo que está bien y lo que está mal. Justicia y moralidad, que, a menudo, se oponían al Estado y a los dictámenes de los intereses de las clases sociales. Conciencia frente a colectivismo de la *pólis*. Ésta es la razón por la que Sócrates concitó el odio de las gentes de su ciudad, mucho más fuerte que el que concitaron los sofistas, y ésta es la razón por la que Aristófanes escogió a Sócrates cual blanco en el que resumía todos los ataques a lo nuevo.

4. *La mayéutica y la sabiduría del filósofo itinerante*

Dice Dodds: «La transición del siglo V al IV fue marcada (...) por acontecimientos que bien podían inducir a cualquier racionalista a reconsiderar su fe. La ruina moral y material que puede acarrear a una sociedad el principio del egoísmo racionalista se puso de manifiesto en la Atenas imperial; la suerte que puede estar reservada al individuo la vemos en los casos de Critias y Cármides y sus compañeros de tiranía. Y, por otro lado, el proceso de Sócrates constituyó el extraño espectáculo del hombre más sabio de Grecia, en la crisis suprema de la vida, mofándose deliberada y gratuitamente de ese principio, al menos tal como el mundo lo entendía. Fueron estos acontecimientos, a mi juicio, los que forzaron a Platón no a abando-

nar el racionalismo, sino a transformar su significado dotándolo de una extensión metafísica. Le llevó mucho tiempo, quizás una década, el digerir los nuevos problemas. En esos años sin duda dio vueltas y vuelts en su mente a ciertos dichos significativos de Sócrates, por ejemplo, que "la *psykhé* humana tiene algo de divino", y que "el primer interés de uno es procurar la salud de la *psykhé*"... El paso crucial está en la identificación del yo "oculto" y separable, que es el portador de culpa y potencialmente divino, con la *psykhé* socrática racional, cuya virtud es una especie de conocimiento.» (*Los griegos y lo irracional,* pp. 196-197.)

Sócrates dio a luz una doctrina que, hoy día, puede parecernos extraña. Ella rezaría, más o menos así: Nadie hace el mal a sabiendas; quien comete el mal, lo hace por desconocimiento e ignorancia.

Sócrates comienza analizando el saber filosófico de su época. Preocupado como estaba por el hombre y su conducta, no puede aceptar una concepción filosófica general, muy en boga por aquel entonces, a saber, el materialismo mecanicista. Siguiendo un modelo antropomorfo, Sócrates diría que, así como las acciones, planes y designios del hombre no son reducibles a sus componentes materiales, tampoco lo es el universo. Tal idea está muy bien expresada en el *Fedón* platónico. Merece la pena leer todo el pasaje: *Fedón* 96 b-100 a.

Hay dos elementos claves en el largo pasaje mencionado: Sócrates busca las causas finales y se refugia en los conceptos para hallar en ellos la verdad de las cosas. Lo cual significa que, a diferencia de los sofistas, Sócrates buscaba lo universal en todos los campos. Lo universal lo halla en el concepto. Aristóteles nos dice de Sócrates que «se preocupaba solamente por las cosas morales, no interesándose en la naturaleza; y en las cosas morales buscaba lo universal, siendo el primero que tomó como objeto de su pensamiento las definiciones» (*Met.,* 7, VI, 987). Y también: «Estaba acertado en buscar las esencias (lo que cada cosa es), pues su preocupación era la de razonar, y el principio del razonamiento lo constituye la esencia de las cosas» (*Met.,* XIII, IV, 1078).

Estamos ante el inicio de la ciencia. No es ésta acumulación de saberes positivos, sino que consiste en el descubrimiento de la esencia, lo universal, el *todo de ser* común a las particularidades. Es ésta una diferencia fundamental con respecto a los sofistas.

Preocupada como estaba la época, y también Sócrates, por los problemas del hombre-en-su-entorno, del hombre y su circunstancia, éste intenta hallar una ciencia del hombre. Es el inicio de una axiología científica y racional. Siguiendo el *dictum* heraclíteo («anduve buscándome a mí mismo»), pensaba que en nuestra conciencia podríamos hallar la existencia de principios universales, fuesen conceptos, fuesen leyes universalmente válidas y no contingentes. Tal postura es racionalismo puro, y prefigura, muchísimos siglos antes, otras, como la de Descartes, por ejemplo. Y así surgen las preguntas, cuyas respuestas exigen una *definición esencial.*

«Cuanto a él, conversaba siempre acerca de las cosas humanas, inquiriendo a ver qué era religioso, y qué irreligioso, qué decente y qué deshonroso, qué justo y qué injusto, qué cordura y qué locura, qué valentía y qué cobardía, qué un Estado y qué un hombre de Estado, qué el gobierno de hombres y qué el dirigente de hombres y, en fin, acerca de tantas otras cosas que los que supieran de ellas consideraba él que eran propiamente hombres de bien y los que las ignoraban que con más razón cabezas de servidumbre habían de llamarse.» (Jenofonte, *Recuerdo de Sócrates*, I, 1, 16; de la traducción de A. García Calvo para Alianza, Madrid, 1967.)

¿Cómo se llega a hallar lo universal desde la conciencia y a saber que lo hallado universal es válido, sin recurrir a instancias superiores justificadoras y sin caer en ningún tipo de solipsismo? Mediante una metodología común, mediante la búsqueda en común y no a través de los discursos o recuento de mitos sofistas. «Ya que nos hallamos concordes en que debemos buscar aquello que no sabemos, ¿deseas que tratemos de buscar qué sea la virtud?» (*Menón* 86 b).

Hemos llegado a lo que podríamos denominar la unidad intersubjetiva del concepto, contrastando la multiplicidad de inteligencias y sujetos; mas hay que encontrar la unidad objetiva del concepto. La conjunción de ambas unidades alumbrará la *epistéme*. Al ir superando las particularidades para llegar a lo universal mediante la inducción y al determinar el concepto universal mediante la definición, Sócrates inicia el camino de la ciencia. «Dos cosas, en efecto, se le pueden reconocer a Sócrates con justicia: los razonamientos inductivos y la definición de lo universal; estas dos cosas atañen efectivamente al principio de la ciencia.» (Aristóteles, *Met.,* M, 4, 1078 b, 27/30; hemos utilizado la traducción de V. García Yebra.) Mas antes de describir la ciencia socrática y los campos a los que la aplicaba, detengámonos por un breve espacio en su famoso método, la mayéutica. Irónico e impenitente conversador, amable en la forma, serio en el fondo, Sócrates dijo que su método de búsqueda de la verdad era como el arte de las parteras: él *ayudaba* a dar a luz. Eso significa mayéutica (que proviene de *maieýo*, partear).

Nadie mejor que Sócrates mismo podía explicar el arte de la mayéutica. Es cierto que la exposición proviene de Platón (*Teeteto* 148 e-151 a), pero numerosas veces la habría escuchado de su querido maestro.[1] Sobre todo deseamos afirmar, de entrada, un rasgo que separa tajantemente a la sofística de Sócrates. Para Sócrates la *educación* no proviene de fuera, como pensaban los sofistas. La enseñanza *de la ciencia* no la transmite el maestro al discípulo «desde fuera». La enseñanza de la ciencia, que consiste en el descubrimiento de la verdad, es una *epifanía ayudada*. Pero la diferencia esencial estriba en el diferente concepto de «educación» y «ciencia» que poseen

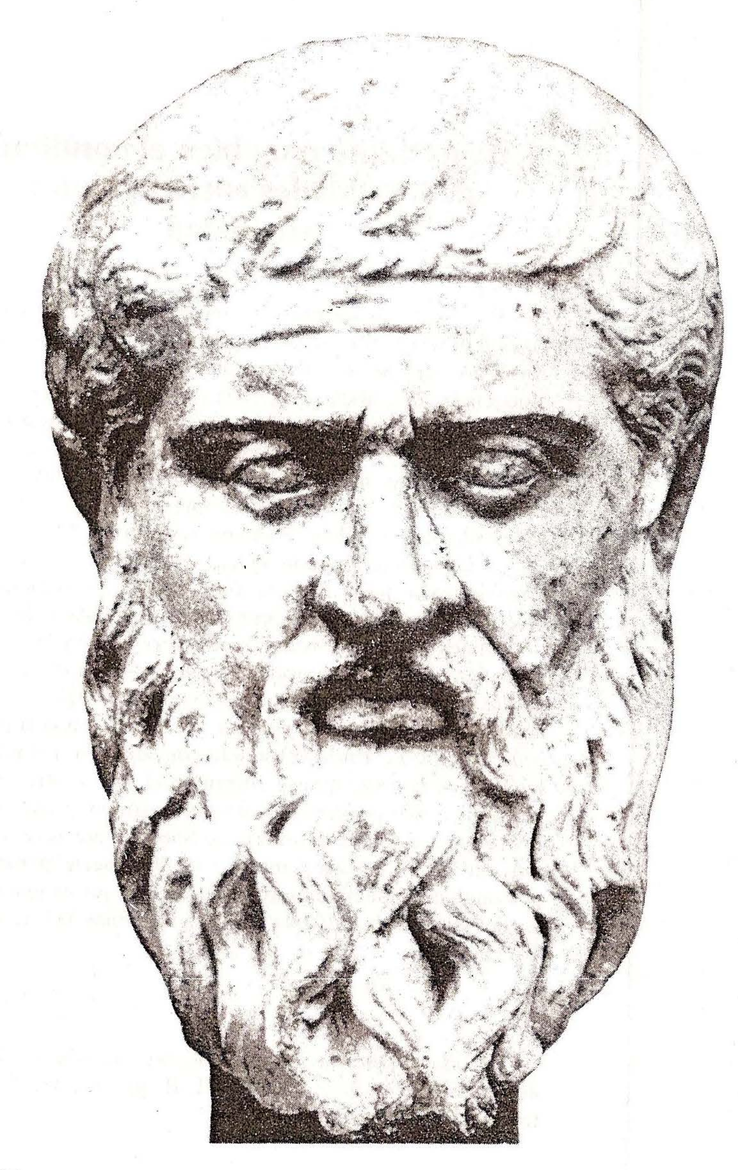
1. Hay un problema que ha generado ríos de tinta entre los platonistas, en el cual no podemos entrar detalladamente. Nos referimos a las relaciones, concordantes o disjuntas, entre Sócrates histórico y Sócrates transmitido por Platón. Sobre el tema, recomendamos las siguientes obras: **V. de Magalhães-Vilhena,** *Le problème de Socrate, le Socrate historique et le Socrate de Platon,* París, P.U.F., 1952, y **F. M. Cornford,** *La filosofía no escrita* (el capítulo: *El Eros platónico*), Barcelona, Ariel, 1974; traducción de A. Pérez-Ramos.

Hegel captó muy bien el conflicto de legalidades entre Sócrates y su ciudad

«Pues bien, los sofistas enseñaron a las gentes cómo era posible mover a estos poderes que viven dentro del hombre empírico, cuando el bien moral dejó de ser decisivo. La elocuencia, que apela a la cólera y a las pasiones de los hombres para conseguir algo, enseña la reducción de las circunstancias a estos poderes... Sócrates se dio cuenta de que la realidad de la moralidad se había hecho vacilante en el espíritu del pueblo; y si este pensador raya a tan gran altura es precisamente por haber sabido expresar lo que flotaba en su época. Llevado de esta conciencia, convirtió la moralidad en conocimiento; pero esta hazaña consistió, cabalmente, en llevar a la conciencia del hombre el hecho de que es la fuerza del concepto la que levanta el ser determinado y la vigencia inmediata de las leyes morales, la santidad de su ser en sí... La suerte de Sócrates es, pues, auténticamente trágica, no en el sentido superficial de la palabra, en que se llama trágica a toda desgracia... En la verdadera tragedia son dos poderes legítimos y morales que se enfrentan el uno al otro. Y esta colisión de dos poderes igualmente legítimos y morales es, precisamente, lo que la muerte de Sócrates nos revela. Además, la suerte de este sabio no es una suerte puramente personal, individualmente romántica, sino que es una suerte trágica general, moral: es la tragedia de Atenas, la tragedia de Grecia.»

HEGEL

(*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, vol. II, pp. 14, 67, 97 y 98; traducción de Wenceslao Roces.)



Sócratres, personaje universal, por los Diálogos, *de Platón. Busto en mármol de Platón por el escultor Silanión.*

El arte socrático de la mayéutica

«SÓCRATES: Esto te sucede, mi querido Teeteto, porque tu mente no es vacía ni estéril. Sufres los dolores del parto.

TEETETO: No sé nada de eso, Sócrates. Sólo te estoy diciendo en qué estado me encuentro.

SÓCRATES: ¡Qué extraño que nunca hayas oído que soy hijo de una partera, una apacible y saludable mujer, llamada Fenérates.

TEETETO: Lo he oído.

SÓCRATES: ¿Te han dicho que yo también practico el mismo arte?... No divulgues mi secreto. No se sabe que yo poseo esa habilidad, y es así que los ignorantes me describen como un excéntrico que reduce a las personas a una perplejidad sin esperanza. ¿Quieres que te diga la razón?

TEETETO: Sí, por favor.

SÓCRATES: Considera, entonces, lo que ocurre con todas las parteras. Lograrás así comprender lo que quiero decir. Creo que sabes que ellas sólo atienden a otras mujeres en sus partos, cuando ya no pueden engendrar hijos ni criarlos, puesto que están demasiado viejas para ello. Mi arte mayéutico es, en general, como el de ellas; la única diferencia es que mis pacientes son hombres, no mujeres, y mi trato no es con el cuerpo, sino con el alma, que está en trance de dar a luz. Y el punto más elevado de mi arte es la capacidad de probar por todos los medios si el producto del pensamiento de un joven es un falso fantasma o está, en cambio, animado de vida y verdad. Hasta tal punto me parezco a la partera, que yo mismo no puedo dar a luz sabiduría, y el reproche usual que se me hace es cierto: a pesar de que yo pregunto a los demás, nada puedo traer a luz por mí mismo, porque no existe en mí la sabiduría. La razón es la siguiente: el cielo me obliga a servir como partera, pero me ha privado de dar a luz. De modo que por mí mismo no tengo ninguna clase de sabiduría ni ha nacido de mí descubrimiento alguno que fuera criatura de mi alma. Algunos de quienes frecuentan mi compañía parecen, al principio, muy poco inteligentes, pero, a medida que avanzamos en nuestras discusiones, todos los que son favorecidos por el cielo hacen progresos a un ritmo tal que resulta sorprendente tanto a los demás como a sí mismos, si bien está claro que nunca han aprendido nada de mí; las numerosas y admirables verdades que dan a luz las han descubierto por sí mismos, en sí mismos. Pero el alumbramiento, en cambio, es tarea del cielo y mía. La prueba de esto es que muchos que no han sido conscientes de mi asistencia, pero que gracias a mí han dado a luz, creyendo que toda la tarea había sido exclusivamente de ellos, me han dejado antes de lo que debían, ya sea por influencia ajena o por propia determinación, por lo que fueron malogrando, en lo sucesivo, su propio pensamiento, al caer en malas compañías. Han ido perdiendo los hijos que yo les había ayudado a tener, porque los educaron mal, al atender más a los falsos fantasmas que a lo verdadero; y así, finalmente, tanto los demás, como ellos mismos fueron consecuentes de su falta de entendimiento. Platón, (*Teeteto*, 148 e- 151 a; Hemos utilizado la traducción de F. M. Cornford.)

sofistas y Sócrates. Por decirlo brevemente: los sofistas eran empiristas, Sócrates racionalista. «Este método supone y afirma la existencia, en el interrogado, de una potencia espiritual intrínseca y, al convertirla de potencia en acto, tiene que considerar que en su espíritu existe cierto saber congénito o bien cierta capacidad cognoscitiva que tiende a realizarse. En otras palabras, el método socrático de la mayéutica contiene en germen, más o menos conscientemente, la convicción que Platón expresa en su teoría de la reminiscencia, cuyo verdadero significado es esencialmente activista, de facultad y esfuerzo de conquista y no de mero vestigio pasivo de una inerte contemplación anterior.» (R. Mondolfo, *Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 197 6.ª, pp. 77-78.)

Los pasos de la llamada mayéutica serían los siguientes: Los hombres son ignorantes; creen saber y no saben. Sócrates los aborda, les pregunta, y haciéndoles contradecirse, suscita en ellos la conciencia de su ignorancia. Es lo que se denomina refutación. Claro que no todos aceptan de buena gana la purificación socrática. La prueba es que fue una de las causas de su mala fama que «tan amargo trago» le costó. (Trasímaco, por ejemplo, es uno de los que no entiende la refutación socrática —cfr. *República* 337 a y ss. de Platón—). El resultado de esta refutación siempre es negativo desde el punto de vista conclusivo, pero es el primer peldaño de entrada y ascenso a la mansión de logros de verdad positivos. El hombre se libera y purifica de su error, tomando conciencia del mismo. Esta liberación por la refutación posee efectos tanto intelectuales como morales. Véase *Banquete* 216 a y ss. y *Sofista* 230 b/e. «Y he aquí donde, como vimos, aparece en Sócrates el parangón —de origen pitagórico— entre el médico y el educador, que utilizaban también Protágoras y Gorgias, y que parece haber llegado a ser un lugar común en la cultura de la época.» (R. Mondolfo, *op. cit.,* pág. 69.) El procedimiento de la refutación, así como el posterior, llamado mayéutico propiamente, están perfectamente definidos en el *Menón de Platón.*

Ayudado el discípulo en la eliminación de falsos ídolos,

erradas creencias y equivocados conocimientos, *ve*, en un momento determinado, la verdad. El maestro le ha ayudado a dar a luz. Es la última fase del proceso, llamado mayéutica. Los diálogos de Platón siguen este proceso. Y se puede decir que el conocimiento superior platónico, la *nóesis*, retiene el aspecto visual, de alumbramiento, de Sócrates. Al decir de Aristóteles, Sócrates aplicó este rigor metodológico, necesario para la ciencia, al campo exclusivo de la moral. La ampliación de campos competió a Platón. (Véase Aristóteles, *Met.*, M, 4, 1078 b 18-21, 23-30 y 30-35; 1079 a 1-10.)

¿Qué implica la mayéutica? Es un método de rigurosidad lógica, que hace que se vean los errores de concepciones acríticamente mantenidas, inicio, por tanto, de toda posibilidad de creación de *epistéme*, y que supone un innatismo, tanto de los conceptos como de las posibilidades de la razón de descubrirlos. Esta teoría empalma con varios problemas. El tema del innatismo y de la universalidad de la razón, conjuntamente con el lingüístico de conceptos universales, fue ampliamente tratado por Platón. *Se dice* que Platón solucionó el problema mediante la recurrencia a la *anámnesis*: todo aprender sólo consiste en recuperar el conocimiento latente, siempre poseído por el alma inmortal[1].

Por lo que a Sócrates se refiere, no creemos que sostuviera la teoría de la *anámnesis* por la sencilla razón de que *no es claro* que Sócrates tuviese una creencia decidida en la inmortalidad del alma. Si nos expresamos con prudencia, es porque el tema no está claro ni zanjado definitivamente[2]. Sócrates se preocupó de definir con rigor conceptos éticos, tales como justicia, virtud, valor, etc., y no creía que fuese rigurosa una definición resultado o resumen de una serie de casos particula-

1. El tema de la anámnesis platónica es controvertido. No podemos explayarnos en él, pero sí vamos a citar dos opiniones y visiones contrapuestas. Véase: **F. M. Cornford**, *La teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires, Paidós, 1968 (introducción, pp. 17-27); y **E. Lledó**, «La anámnesis dialéctica en Platón», Madrid, *Emérita*, 1961, pp. 219-39, núm. 29.

2. Véase en la mencionada obra de R. Mondolfo el cap. 10 «El alma y su inmortalidad. La inspiración religiosa de Sócrates», pp. 125-133.

res; él pensaba al revés, es decir que, una vez que hubiésemos definido con precisión una virtud, veríamos qué casos particulares se ajustaban a ella y cuáles no.[3] Tal teoría, creemos, proviene de una visión matematizante de la moral. Así como una figura geométrica no se define empíricamente, tampoco deben definirse las virtudes a partir de la experiencia. Y así como, una vez definida una figura geométrica, vemos qué instanciaciones se isomorfizan con ella en el mundo real, lo mismo debe suceder entre virtudes y conductas. Mas también hay que tener en cuenta otra conclusión importante de esta teoría; en el mundo sensible no hay figuras perfectas, líneas perfectas, tal y como se estipula en la definición. Por tanto, postulaba unas exigencias de perfeccionamiento excesivas e irritantes. ¿De dónde le advino a Sócrates esta concepción? De los ambientes pitagóricos, de la necesidad de abordar con rigor el lenguaje y de la urgencia por corregir la insatisfactoria contingencia.

«En el siglo V a.C. la influencia de los sofistas, la difusión del relativismo y el convencionalismo en cuestiones políticas y morales, los constantes pleitos y la frecuente demagogia habían conducido a que cada uno emplease las mismas palabras —justicia, interés de la ciudad, etc.— en distinto sentido, según su conveniencia, a fin de obtener mediante la persuasión lo que uno deseara. Esta confusión semántica irritaba a Sócrates. Sus conciudadanos usaban los términos morales con gran contundencia, pero literalmente no sabían lo que decían, pues eran incapaces de explicitar su significado.» (J. Mosterín, *Historia de la filosofía*, 3. *La filosofía griega prearistotélica*, Madrid, Alianza, 1984, pág. 135.)

Como Sócrates se ocupaba de conceptos morales, creía que si *sabemos* (es decir, definimos bien) cuál es la esencia de

3. Por eso, la inducción socrática, de la que nos habla Aristóteles, es sólo metodológica y, sobre todo, negativa. Su método arranca en la consideración de si *x* casos de actuación definidos como justos se adecúan a la definición de justicia; pero la definición esencial de justicia no se extrae de los particulares; cuanto tenemos la definición correcta, esencial, de justicia, la aplicamos a casos concretos para ver si se ajustan o no a la definición.

un concepto moral, entonces *necesariamente hemos de actuar de consuno con ese saber*. Es la famosa teoría socrática de que la virtud y el saber se coextienden; así quien actúa mal lo hace por ignorancia.[1] Además Sócrates, escrutando su tiempo, se había percatado de dos cosas: de que la demografía de Atenas había crecido desmesuradamente, y ya no era posible que ésta funcionase de manera que todos pudiesen participar en las tareas del Estado (se necesitaban técnicos), y de que las ciencias y técnicas se habían desarrollado y especializado de forma que cada una de ellas poseía una adecuada metodología. Sócrates aplica este modelo tecnomorfo a la virtud y a la gobernación del Estado. Las virtudes debían ser objetivas y consistir en la posesión de ciertos saberes. La *areté* es virtud o capacidad. Cada ciencia y profesión posee la suya propia: el artesano, el matemático, el poeta, el astrónomo, el navegante. Ningún profesional realiza su arte mal, a sabiendas; quien yerra es por desconocimiento. Así ha de ser con los políticos. Deben poseer la *areté* política, es decir, poseer unos saberes técnicos para gobernar y poseer un talante de bondad para entregarse y dedicarse al Estado. Esta *areté* política requiere unas dotes innatas, pero también aprendizaje. Estamos muy cerca de los filósofos, «esas naturalezas excepcionales» de Platón. Ésta es la doctrina del ágrafo personaje que, curiosamente, es uno de los que más ríos de tinta ha provocado. Y ésta la historia, de complejos avatares, de un griego universal.

1. No todos estuvieron de acuerdo con esta tesis socrática. Así, Fedra, en la tragedia *Hipólito*, de Eurípides, dice: «Sabemos, conocemos lo que es bueno, pero no lo cumplimos, los unos por cobardía, y los otros, prefiriendo un placer en lugar de lo honroso.» (vv. 380-383, de la traducción de Rodríguez Adrados). Las tragedias de Eurípides son un espléndido muestrario de los problemas debatidos en la época que hemos tratado.

Bibliografía

I. SOBRE LOS SOFISTAS

I.1. Fuentes. Textos de los sofistas

DEMÓSTENES: *Discursos políticos*, introducciones y notas de A. López Eire, Madrid, Gredos, 1980.
DIELS-KRANZ: *Die Fragmente der Vorsokratiker* (3 vols.), Dublín-Zurich, Weidmann, 1972[16]. Incluye los textos originales griegos y sus correspondientes traducciones alemanas de todos los fragmentos conservados.
DIÓGENES LAERCIO: *Vidas de los filósofos más ilustres* (3 vols.), Buenos Aires, Austral, 1951 y Barcelona, Edit. Orbis, 1985.
DUMONT, J.-P.: *Les sophistes; fragments et témoignages*, París, P.U.F., 1969. Contiene los fragmentos sólo en traducción francesa. Este libro es valiosísimo, ya que se abre (pp. 9-19) con un cuadro muy completo de los temas y conceptos de todos los sofistas con indicación de los fragmentos.
ISÓCRATES: *Discursos;* introducción, traducción y notas de J. M. Guzmán Hermida, Madrid, Gredos, 1979.
UNTERSTEINER, M.: *Sofisti, testimonianze e frammenti* (4 vols.), Florencia, La Nuova Italia, 1961-67. Texto original griego y traducción italiana.

En castellano hay muy poco publicado de y sobre los sofistas:
FILÓSTRATO: *Vidas de los sofistas,* introducción, traducción y notas de M. C. Giner Soria, Madrid, Gredos, 1982.

La editorial Aguilar, Madrid-Buenos Aires, en la colección Biblioteca de Iniciación Filosófica, con traducción, introducción y notas de José Barrio Gutiérrez, ha publicado en diversas fechas las siguientes obras:
CRITIAS: *Fragmentos y testimonios*, 1975[2].
PRÓDICO e HIPIAS: *Fragmentos y testimonios*, 1965.
PROTÁGORAS y GORGIAS: *Fragmentos y testimonios*, 1980.
TRASÍMACO, LICOFRÓN y JENÍADES: *Fragmentos y testimonios*, 1966. Ninguna de estas obras en castellano contiene el texto griego. Los textos de Gorgias, sin embargo, se pueden encontrar, en versión bilingüe, griego y castellano, en México, UNAM, 1980, edición preparada por Pedro C. Tapia Zúñiga.
A. PIQUÉ ANGORDANS: *Sofistas; Testimonios y fragmentos, Barcelona, Bruguera, 1985.*

I.2. Textos de los trágicos, historiadores, médicos, políticos y filósofos

Estas obras son de necesaria consulta para un cabal conocimiento sobre los avatares culturales de la época de la sofística.
ARISTÓTELES: *Constitución de Atenas,* trad. A. Tovar, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1970.
— *Ética a Nicómaco,* edición bilingüe y traducción de M. Araujo y J. Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
— *Política,* edición bilingüe, por J. Marías y M. Araujo, introducción y notas de J. Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.
— *Retórica*, edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por A. Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971.
ESQUILO: *La Orestía*, texto bilingüe griego y castellano, introducción, texto, traducción y notas de José Alsina, Barcelona, Bosch, 1979. Estupenda introducción y amplísima bibliografía.
EURÍPIDES: *Tragedias* (3 vols.), introducción, traducción y notas de A. Medina González y J. A. López Férez, Madrid, Gredos, 1977 y ss.
HERÓDOTO: *Historia* (4 vols.), traducción, notas y una estupenda introducción de C. Schrader, Madrid, Gredos, 1977-81.
LITTRÉ, E.: *Ouvres Complètes d'Hippocrate,* París, 1839-1861.
PLATÓN, PLATONIS: *Opera (6 vols.) Oxford Clarendon Press, 1899-1907. Casi todos los diálogos de Platón contienen referencias a la sofística.*
PSEUDO-JENOFONTE: *La República de los Atenienses;* introducción de M. Cardenal de Iracheta; texto, traducción y notas de M. Fernández Galiano, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971.
SÓFOCLES: *Tragedias*, traducción y notas de A. Alamillo, Madrid, Gredos, 1982.
TUCÍDIDES: *La Guerre du Péloponèse*, traducción de J. de Romilly, París, Les Belles Lettres, 1967 y ss.

I.3. Literatura filosófica sobre la sofística

Nos parece lo más adecuado remitir al lector a la amplísima como selecta bibliografía de la obra de W. K. C. GUTHRIE, *The Sophists*, Cambridge University Press, 1971; hay edición francesa en París, Payot, 1976. Naturalmente también haremos referencia a monografías que traten de la época de los sofistas y de los productos culturales de entonces, tales como la tragedia, la medicina, etc.

A. ALEGRE GORRI: *Estudios sobre los presocráticos,* Barcelona, Edit. Anthropos, 1985.
ALSINA, J.: *Los orígenes helénicos de la medicina occidental,* Barcelona, Labor, 1982.
BARKER, E.: *Greek Polictical Theory: Plato and his Predecessors,* Cambridge, 1925.
DODDS: *Los griegos y lo irracional,* Madrid, Alianza, 1960.
DUPRÉEL, E.: *Les sophistes,* Neuchâtel, 1948.
EDELSTEIN, L.: *The Idea of Progress in Classical Antiquity,* Baltimore, 1967.
GARCÍA GUAL, C.: *Prometeo, mito y tragedia,* Madrid, Peralta, 1979.
GOMPERZ, H.: *Sophistik und Rethorik,* Lepzig-Berlín, 1912.
GOMPERZ, T.: *Pensadores Griegos* (3 vols.), Asunción del Paraguay, Guaranía, 1951.
HEINIMANN, F.: *Nómos und Phýsis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts,* Basilea, 1945 (reimp. 1965).
ISNARDI PARENTE, M.: *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro,* Firenze, 1966. *Sofistica e democracia antica,* Firenze 1977.
JAEGER, W.: *Paideía; los ideales de la cultura griega,* México, F.C.E., 1974.
KENNEDY, G.A.: *The Art of Persuasion in Greece,* Princeton, 1963.
KERFERD: *The Sophistic Movement,* Cambridge, 1981.
LAÍN ENTRALGO, P.: *La medicina hipocrática,* Madrid, Revista de Occidente, 1970.
LAÍN ENTRALGO, P.: *La curación por la palabra en la antigüedad clásica,* Madrid, 1958.
LESKY, A.: *Historia de la literatura griega,* Madrid, Gredos, 1976.
LEVI, A.: *Storia della Sofistica,* Napoli, 1966.
LLANOS, A.: *Los viejos sofistas y el humanismo,* Buenos Aires, Juárez, 1979.
LLEDÓ, E.: *Epicuro, una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad,* Barcelona, Montesinos, 1984. (Contiene interesantes reflexiones sobre la sofística, Sócrates, Platón y Aristóteles).
— *El concepto de «poíesis» en la filosofía griega,* Madrid, C.S.I.C., 1961.
— *La memoria del Logos,* Madrid, Taurus, 1984.
— «Introducción General» a los *Diálogos* de Platón, Madrid, Gredos, 1981, vol. I.
MIRALLES, C.: *Tragedia y política en Esquilo,* Barcelona, 1969.
MONDOLFO, R.: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua,* Bs. Aires, 1971[2].
NESTLE, W.: *Vom Mythos zum Logos,* Stuttgart, 1941[2].
RAMNOUX, C.: *Nouvelle réhabilitation des Sophistes, Rev. de Métaph. et de Morale,* 73 (1968).
ROMILLY, J. de: *Problèmes de la démocratie grecque,* Paris, 1975.
RODRÍGUEZ ADRADOS, F.: *La democracia ateniense,* Madrid, Alianza, 1975.

UEBERWEG, F.: *Grundiss der Geschichte der Philosophie,* I. *Die Philosophie des Altertums,* herausgegeben von K. Praechter, Basilea, Benno Schawabe, 1953[13].
VINTRÓ, E.: *Hipócrates y la nosología hipocrática,* Barcelona, Ariel, 1972.
ZELLER, E.: *Sócrates y los sofistas,* Buenos Aires, Nova, 1955.

II. SOBRE SÓCRATES

II.1. Fuentes. Testimonios de la Antigüedad

ARISTÓFANES: *Las Nubes,* Madrid, Aguilar, 1979.
ARISTÓTELES: *Metafísica,* edición trilingüe por V. García Yebra (2 vols.), Madrid, Gredos, 1970.
— *La Constitución de Atenas,* edición, traducción y notas con estudio preliminar por A. Tovar, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1970.
DIÓGENES LAERCIO: *Vidas de los filósofos más ilustres,* Madrid, Espasa-Calpe, col. Austral, 1949-50, (3 vols.) y Barcelona, Orbis, 1985.
JENOFONTE: *Recuerdos de Sócrates, Apología o Defensa ante el jurado, Simposio o el Convite,* los tres editados en Madrid, Alianza, 1967; traducción, prólogo y notas por A. García Calvo.
PLATÓN: *Apología de Sócrates,* en *Diálogos,* vol. I, Madrid, Gredos, 1981, traducción de J. Calonge.
— *Carta VII,* en *Cartas,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1970, traducción de M. Toranzo.
— *Critón,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1957, edición bilingüe, traducción y estudio preliminar por M. Rico.
— *Fedón,* Barcelona, Labor, 1979[3], traducción y presentación de L. Gil.
— *Menón,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1958, edición bilingüe, notas y estudio preliminar por A. Ruiz de Elvira.

Y en general, casi todos los diálogos de Platón. La mejor edición moderna de los diálogos de Platón es la de BURNET, J.: *Platonis Opera, 6 vols. Oxford Clarendon Press, 1899-1907.*

II.2. Bibliografía moderna

ADORNO, F.: *Introduzione a Socrate,* Bari, Laterza, 1970.
CORNFORD, F.M.: *Antes y después de Sócrates,* Barcelona, Ariel, 1980 (traducción de A. Pérez-Ramos).
GIANNANTONI, G.: *Qué ha dicho verdaderamente Sócrates,* Madrid, Doncel, 1973. Contiene abundante y ordenada bibliografía.
GROTE, G.: *Plato and the other companions of Socrates,* Londres, 1867[2].
HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* México, F.C.E., 1955.

KRAUS, R.: *La vida privada y pública de Sócrates,* Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1966.
MAGALHÃES-VILHENA, V. de: *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon,* París, P.U.F., 1952. Obra decisiva; lamentablemente no hay traducción castellana de ella.
MAIER, H.: *Sokrates,* Tubinga, 1913.
MONDOLFO, R.: *Sócrates,* Bs. Aires, Eudeba, 1976[9].
MONDOLFO, R.: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua,* Bs. Aires, Imán, 1955.
TAYLOR, A. E.: *El pensamiento de Sócrates,* México, F.C.E., 1980[3].
TOVAR, A.: *Vida de Sócrates,* Madrid, Revista de Occidente, 1947 (reimp. Madrid, Alianza Universidad, 1984).
TURIN: *Sócrates, Galileo, Leopardi,* Bs. Aires, Partenón, 1947.
WILAMOWITZ, U.: *Platón,* (2 vols.), Berlín, 1920.

Indice